This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

K 21

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος
ὁσος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Niedner. 3729. a. b.

3/19 a.6

K 21

יהוה

Niedner. 3729. a. b.

a

Vom Staatsleben

nach

platoniſchen, ariſtoteliſchen und chriſtlichen Grundſätzen.

Eine ſtaatswiſſenſchaftliche Abhandlung

von

P. F. Stuhr.

Erſter Theil.

Berlin.
Ferd. Dümmler's Buchhandlung.
1850.

Vorrede.

Mit dem Entſchluſſe zur Ausarbeitung des vorliegenden Werkes war urſprünglich die Hauptabſicht verbunden, die heutzutage ſo allgemein verbreiteten gefährlichen Irrthümer in Rückſicht auf die Frage darüber, aus welchem Prinzip die Berechtigung zu ſtaatlicher Oberherrlichkeit herzuleiten ſei, einer näheren Prüfung zu unterwerfen. Die Ausführung der Aufgabe ſchloß ſich in einer der Natur der Sache gemäßen einfachen Weiſe an Forſchungen darüber, wie ein Platon, ein Ariſtoteles über den in Frage gekommenen Gegenſtand gedacht hätten, und wie nach chriſtlichen Grundſätzen derſelbe zu beurtheilen ſei, an. Dabei ward der ſchon angedeutete Hauptzweck nie aus den Augen verloren. Manches indeß, was allerdings nicht in der unmittelbarſten Beziehung zu dem, was die Hauptfrage betrifft, zu ſtehen ſcheint, bot ſich im Laufe der Unterſuchung nicht blos für den Zweck allgemeinerer Erläuterung des Hauptgegenſtandes, ſondern auch für den der Schilderung des politiſchen Lebens der Hellenen überhaupt dar. Daß Vieles, was auf dieſen letzteren ſich bezieht, mit in das Werk verflochten iſt, wird wohl um ſo weniger zum Vorwurf gereichen können, als jedenfalls

dadurch auf das, worauf es hier vorzugsweise ankommt, ein helleres Licht geworfen wird.

Manchem könnte es vielleicht scheinen, daß es für den Zweck der Lösung der Hauptaufgabe nicht nöthig gewesen wäre, aus dem Aristoteles so manches Einzelne, worauf hingewiesen worden ist, beizubringen. Erwägt man jedoch, wie viel Licht über das innere politische Getriebe im staatlichen Leben der Hellenen durch manche Bemerkung des in seiner Betrachtungsweise inmitten der Verhältnisse des praktischen Lebens sich haltenden Philosophen verbreitet wird, so wird man ein näheres Eingehen auf Bemerkungen der angegebenen Art nicht für unpassend halten können. Denn je klarer das Bild der geschichtlichen Bewegungen des staatlichen Lebens der Hellenen dem Bewußtsein vorgezeichnet wird, um so eher von allen Seiten verständlich werden demselben auch die Gedanken der hellenischen Philosophen über die höchsten staatsrechtlichen Fragen entgegentreten.

Mehr in dem Gebiete einer reinen Gedankenwelt bewegte sich allerdings der Geist Platons als der des Aristoteles. Doch das Innere und Tiefere des geistig-politischen Lebens der Hellenen in dessen geschichtlicher Entwickelung hatte er um so klarer aufgefaßt. Der Gedanke vom Staat, wie er ihn sich ausgebildet hatte, war kein wesenloser Traum. Daß vielmehr in der innersten Tiefe der Seele des Hellenenvolkes ein demselben lebendig Entsprechendes wohnte, diese Behauptung gegen die gewöhnliche Ansicht von der Idealität des platonischen Gedankens vom Staat durchzuführen, wird in der vorliegenden Schrift versucht. Unläugbar ist, daß Platon das

geistige Leben der Hellenen weit tiefer aufgefaßt hatte als Aristoteles, dessen Bewußtsein in pragmatischer Verständigkeit sich mehr in der Betrachtung der gegebenen Verhältnisse und deren Begriffe sich bewegte, als daß es auf die Auffassung der inneren, das Ganze durchwohnenden Seele vorzugsweise gerichtet gewesen wäre. Keiner von beiden Richtungen, deren die eine Platon, die andere Aristoteles verfolgte, darf ihre Berechtigung abgesprochen werden; daß aber in der platonischen Richtung einem Höheren in der Wissenschaft nachgestrebt worden sei als in der aristotelischen, ist eben so gewiß als dies, daß man heutzutage größtentheils in einer der aristotelischen verwandten sich ergehend, das mehr bei Seite liegen läßt, was der platonischen entsprechen würde.

Das größte Unheil unserer Zeit ist offenbar das, daß das Bewußtsein über die allgemeineren das Leben beherrschenden Prinzipien fehlt. Bei seinen staats- und rechtsphilosophischen Untersuchungen geht man zum großen Theil mit Ausnahme Weniger nicht von der Betrachtung weltgeschichtlicher Verhältnisse, sondern von der der Zustände der Menschen in ihrer Vereinzelung aus, da doch das Leben der Menschen wie das der Staaten wahre Bedeutung überhaupt nur hat, inwiefern es in das Bereich geschichtlicher Verhältnisse aufgenommen ist und davon umschlungen wird. Daß Platon die Wahrheit dieses Gedankens erkannt hatte und an denselben nach makrokosmisch-mikrokosmischer Vorstellungsweise seinen Staatsbegriff knüpfte, darin besteht das große Verdienst, was ihm in Rücksicht auf die Lehre vom Staat nicht abgesprochen werden darf. Weltgeschichtliches Bewußtsein

hatte er freilich nicht in ſich entwickelt; deshalb jedoch fehlte ihm geſchichtliches Bewußtſein in Beziehung auf die geiſtigen Entwickelungen im Leben des Hellenenvolks keineswegs. Und ſo war der Begriff des zwiſchen Natur und Geſchichte waltenden Gegenſatzes ihm völlig klar geworden. In ſeinem Bewußtſein ging der Begriff des geſchichtlichen Lebens über in den des ſtaatlichen. Nur in Rückſicht auf die Grenzlinie des ſtaatlichen und natürlichen Lebens war er nicht zu einer wirklich klaren Einſicht gekommen; in dieſer Rückſicht muß dem Ariſtoteles jedenfalls der Preis zuerkannt werden. Platon ging bei der Beſtimmung des Uebergangspunktes aus dem Bereiche des natürlichen Daſeins in das des geſchichtlichen oder ſtaatlichen von dem ganz allgemeinen Begriff des Menſchen aus, berückſichtigte aber dabei nicht, daß der Menſch ſeinem natürlichen Daſein nach in zwei Geſchlechter getheilt ſei. Er legte ein zu geringes Gewicht auf den Unterſchied zwiſchen weiblicher und männlicher Natur und iſt daher nicht zu der Erkenntniß von der hohen Bedeutung des Familienweſens gelangt. Nicht die Familien betrachtete er als die Urelemente des Staats, ſondern die einzelnen Menſchen vielmehr in ihrem rein natürlichen Daſein. Ariſtoteles dagegen faßte die Sache ganz anders auf. Die Familien, häusliche Einrichtungen waren es, worin er mit Recht die Anfänge und Urelemente des Staats ſuchte. Als Organe gegenſeitiger Hülfsleiſtung für den Zweck der Gelangung zu einem glückſeligen Leben faßte er ſie in ihrer ethiſchen Bedeutung auf und in einem dieſer Auffaſſung entſprechenden Sinne erläuterte er in ſeinem Büchlein über die Hausverwaltung den Gegenſatz der

Weiblichkeit und Männlichkeit als einen in der Familie geeinigten nothwendigen der beiden Seiten eines wohlgeordneten Hauswesens. Daneben auch sprach er über die Rechte und Pflichten der einzelnen sich gegenseitig helfenden und unterstützenden Mitglieder der Familie, über die Klugheitsregeln, die der Hausherr in seinem Benehmen gegen die Knechte zu beobachten habe, und endlich von den Pflichten des Hausvaters in Beziehung auf Eigenthumsverhältnisse und auf die Oberaufsicht über das Gesammte des Hauswesens, deren für den Kreis ihrer Thätigkeit sich anzunehmen, auch der Hausmutter obläge.

Die Familie ist die erste und ursprünglichste sittlich geregelte Form einer dauernden menschlichen Gemeinschaft und eben deshalb suchte Aristoteles auch in ihr mit Recht das Urelement des Staats. In der Familie erst beginnt die Entwickelung zu einem wahrhaften staatlichen und geschichtlichen Leben. Sie unterscheidet sich ihrem ganzen Wesen nach sehr scharf von einer hordenhaften Verbindung, in welcher die Einzelnen nach sprachlicher und natürlicher Verwandtschaft, worin die Bedingungen der Volksthümlichkeit allerdings gegeben sind, zusammenlebend sich aneinanderschließen. Sittlich geregelt wird das Leben der Menschen auf Erden nur erst durch wohlgeordnete Formen des Familien- und Hauswesens, aus denen sich in ihrer Verklärung ein fester Grund und Boden zu höherer geistiger Entfaltung bildet. Weil Aristoteles dies erkannt hatte und so den Staat als eine Verbindung von Familien betrachtete, deren jede ein Theil des Staats wäre, gerieth er nicht auf jenen, unserem Bewußtsein widerwärtig entgegentretenden Gedanken von der Gemein-

ſchaft der Frauen und der Güter. In Rückſicht auf ſein Bemühen, dieſen Gedanken zur Seite zu ſchieben, ſteht er jedenfalls höher als Platon, dem er jedoch in anderen Beziehungen nicht gleich kommt.

Was Platon an und für ſich ſo hoch ſtellt, das iſt ſeine geiſtige Richtung auf das Göttliche hin, ſein die ganze platoniſche Lehre durchdringender Gedanke, daß der Menſch darnach zu ſtreben berufen ſei, ein gottähnliches Leben auf Erden zu führen. In dieſer Beziehung gewinnt ſeine Lehre mit der chriſtlichen Lehre eine große Verwandtſchaft, die von Manchem zwar in Uebertreibung in ein falſches Licht geſtellt, von Manchem geläugnet worden, in gewiſſem Sinne jedoch wirklich vorhanden iſt.

Einige Hindeutungen auf dieſe Verwandtſchaft werden im zweiten Theile des Werks folgen, der verſchiedener Umſtände wegen mit dem erſten Theile zugleich nicht hat erſcheinen können, aber bald nachfolgen wird, übrigens auch, inwiefern in ihm die unſer eigenes Leben näher berührenden politiſchen Entwickelungen behandelt und zugleich die Zuſtände heutiger Zeit einer näheren Betrachtung unterzogen werden, in einer gewiſſen Art von ſelbſtſtändigem Daſein daſtehen wird.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1 — 72
Verwirrung in den in unserer Zeit herrschenden Begriffen	3 — 20
Die Bedeutung von Christus für die Weltgeschichte	21 — 25
Charakter des Feudalwesens im Verhältniß zum Charakter christlicher Reiche	26 — 29
Verhältniß der Philosophie zur Religion	30 — 32
Absicht, die mit der Ausarbeitung der gegenwärtigen Schrift verbunden worden ist	33 — 35
Einige Betrachtungen zu allgemeinerer Charakteristik des Geistes von Platon und Aristoteles	36 — 48
Charakteristik des politischen Geistes der Römer	49 — 52
Eintreten des Christenthums in die Welt und christlicher Staat	52 — 60
Gegensatz des Geistes des Alterthums und das der christlichen Zeit	61 — 67
Wissenschaftliche Behandlungsweise der platonischen, aristotelischen und christlichen Politik	67 — 69
Von dem Begriffe der Selbstbestimmung	70 — 72
Platons Politik	73 — 210
Höchstes Urbild des Staats	75 — 120
Prinzip des staatlichen Lebens	75 — 79
Ständische Verhältnisse	79 — 80
Begriffe der Gerechtigkeit und des Guten in deren Verhältniß zu einander	80 — 85
Königliche Kunst	86 — 90
Untergeordnete Bedeutung der Gesetzlichkeit	91 — 96
Doktrinäre Färbung der Ansichten Platons	97 — 99
Sage über die politischen Zustände der Hellenen in der Urzeit	100 — 101

	Seite
Abneigung Platons gegen Familienwesen	102 — 105
Keine kastenhafte Scheidung im platonischen Staat	106 — 108
Sagen über die Urzeit	109 — 116
Makrokosmisch-mikrokosmische Vorstellung vom Weltall und Staat	116 — 120
Platons Politik in Berücksichtigung der Schwächen der menschlichen Natur	121 — 184
Gegensatz zwischen dem Werke über den Staat und dem über die Gesetze	121 — 124
Urtheile des Aristoteles über Platon	125 — 126
Schleiermachers Urtheil über das Werk von den Gesetzen	127
Einige Bemerkungen zur Charakteristik des Werks über die Gesetze	128 — 129
Gesetzlichkeit, nothwendig bedingt durch die Selbstliebe jedes einzelnen Menschen	129 — 131
Politische Gleichheit und Ungleichheit	132 — 133
Arten und Weisen der Vertheilung der Herrschermacht	134
Lykurgische Verfassung wird charakterisirt	135
Geschichtliche Betrachtungen über die politischen Entwickelungen im Leben der Menschheit	136 — 138
Berechtigung zum Herrschen wird bedingt durch Weisheit und Gerechtigkeit	139 — 140
Königthum und Bürgerstaat	140 — 141
Verschiedene Formen hellenischer Staatsverfassungen	142
Der Hauptzweck des Staats besteht hauptsächlich in der Aufrechthaltung des Friedens und der Einigkeit	143 — 144
Eigenthumsverhältnisse in dem zu gründenden Staat und denen entsprechende Eintheilung der Bürger in verschiedene Klassen	145 — 148
Gesetzeswächter, Verwaltungsrath und Wahl der Personen desselben	148 — 153
Monarchisches und demokratisches Prinzip	153 — 157
Pflichten und Rechte des Verwaltungsraths	157 — 158
Untere Beamte	158
Unterschied zwischen dem vollkommenen Staat und dem zweitbesten	159
Gerichtsverfassung	160 — 161
Abneigung Platons vor Neuerungen in der Verfassung	162 — 165
Aufgabe des Gesetzgebers	165 — 167
Die Berechtigung zur Herrschaft stammt von den Göttern	167 — 169
Bestimmung der Stärke der Bevölkerung	169

	Seite
Vertheidigung Platons gegen die Angriffe des Aristoteles .	170 — 172
Beschränkung des Verkehrs im Handel wie mit dem Auslande überhaupt	173 — 175
Verhältnisse der Handwerker und der Sklaven	176 — 178
Anerkennung der Würdigkeit des Familienwesens	178 — 180
Staatliche Oberaufsicht über das Benehmen der Beamten, der Bürger und über die Aufrechthaltung der Regierungsgrundsätze und Gesetze	181 — 184
Verderben des Staats nach platonischer Ansicht . . .	185 — 210
Durch Selbstsucht und Eitelkeit kommt das Verderben über die Staaten	185 — 188
Uebergangsentwickelungen in den hellenischen Staatsverfassungen aus der Monarchie in die Aristokratie und Timokratie, Oligarchie, Demokratie und endlich in die Tyrannis	189 — 191
Ursprung des Verderbens	192
Charakteristik der Timokratie	193 — 195
Charakteristik der Oligarchie	195 — 199
Charakteristik der Demokratie	200 — 204
Charakteristik der Tyrannis	205 — 210
Politik des Aristoteles	211 — 250
Zweck, Begriff und Urbild des vollkommenen Staats .	213 — 250
Glückseligkeit als höchstes Gut Zweck des Staats . . .	213 — 215
Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit	216 — 219
Herrschaft, Knechtschaft und Freiheit	219 — 220
Verschiedenheiten der Staatsverfassungen	220 — 222
Königthum und Gesetzlichkeit	222 — 226
Gute und schlechte Verfassungen	226 — 228
Begriff der Aristokratie und des Staats	229 — 232
Ständisches Verhältniß nach der Berechtigung zum Herrschen oder der Verpflichtung zum Gehorchen . . .	233 — 235
Naturbedingungen des Staatsgebiets	235
Stärke, geistiger und körperlicher Zustand der Bevölkerung	236 — 240
Eigenes Familienwesen und Vertheilung des Landgebiets .	240 — 241
Erziehung der Bürger	241 — 249
Freundschaft der Bürger miteinander soll gefördert werden	249 — 250
Politik, auf den Grund und das Maaß gegebener Zustände zurückgeführt	251 — 294
Einleitende Bemerkungen über die Behandlung historisch gegebener Verfassungsverhältnisse	251 — 253

	Seite
Aristoteles gebraucht das Wort Aristokratie in verschiedener Bedeutung	253 — 258
Ursprung der Verschiedenartigkeiten der Verfassungen	259
Gegensatz der Oligarchie und Demokratie	260 — 261
Begriff des Bürgerthums	261 — 263
Verschiedene Arten demokratischer Verfassungen	263 — 264
Demagogen	264 — 266
Verschiedene Arten oligarchischer Verfassungen	266
Bäuerliche Demokratie ist die beste	267 — 270
Die Stärke der Oligarchie besteht in der Waffenmacht	270 — 272
Gemischte Verfassung	273 — 275
Verhältniß der Aristokratie zum Bürgerstaat	276 — 279
Streit der Reichen und Armen untereinander	280 — 281
Fülle obrigkeitlicher Macht	282 — 285
Vertheilung der obrigkeitlichen Macht	286 — 290
Tyrannis	291 — 294
Verderb der Verfassungen und Mittel gegen ein solches Verderben	295 — 327
Umwandlungen der Verfassungen	295 — 297
Werk der Gesetzgebung	297
Verhältniß der Mehrheit zur Minderheit der Bevölkerung	298 — 299
Veranlassungen zu Empörungen	300 — 305
Demagogen	305 — 308
Besondere Veranlassungen zu Empörungen in Oligarchien	308 — 313
Gefährlichkeit arglistiger politischer Kunstgriffe	314 — 315
Mittel zur Abwendung des Verderbens der Staaten	316 — 317
Vergleich zwischen Königthum und Tyrannis	317 — 327

Druckfehler.

Seite 50 Zeile 8 statt „regenden" lies: „regende."
„ 71 „ 29 statt „Prinzip des Willens" lies: „Prinzip der Berechtigung der Herrschaft des Willens."
„ 210 „ 8 statt „Zwingherr" lies: „zwingherrlicher Mann."
„ 210 „ 11 statt „noch als der" lies: „noch der."
„ 255 „ 2 statt „dem Staat" lies: „in dem Staat."
„ 270 „ 2 v. u. fehlt zwischen den Worten „wären" und „so" das Wort „betrifft."

Vom Staatsleben

nach

platoniſchen, ariſtoteliſchen und chriſtlichen Grundſätzen.

Einleitung.

Ueber die große Gedankenverwirrung, die in dem politiſchen Bewußtſein unſerer Zeit herrſcht, hat die Geſchichte der letzten drei Jahre hinlänglich belehrt. Will man auf den tieferen Grund zurückgehen, aus welchem ſie entſprungen iſt, ſo muß man allerdings behaupten, daß er darin liegt, daß die politiſchen Prinzipien, die uns aus dem Mittelalter in Ueberlieferung überkommen waren, ſeit den letzten Jahrhunderten und beſonders ſeit den Zeiten des dreißigjährigen Krieges immer mehr und mehr in der Geſinnung der europäiſchen Menſchheit ihre lebendige Kraft verloren hatten. Dies, wie es veranlaßt worden und geſchehen iſt, näher im Einzelnen zu erläutern, iſt hier nicht der Ort. Es war nur darauf hinzuweiſen, als auf etwas, wovon der Grund nicht in zufälligen Umſtänden, ſondern in einer geſchichtlichen Nothwendigkeit des Ganges der Entwickelungen des Geiſtes der Menſchheit überhaupt und beſonders deſſen der europäiſchen zu ſuchen iſt. Die nähere Betrachtung dieſes Gegenſtandes in weitläufigeren Auseinanderſetzungen gehört in das Bereich der Philoſophie der Geſchichte.

Durch dieſe Wiſſenſchaft aber werden wir darüber belehrt, daß, nachdem das Chriſtenthum im Mittelpunkte des weſtlichen Europa's unter Karl dem Großen eine Heimath auf Erden

im römisch-katholischen Geiste sich gebildet hatte, die in diesem Geiste unterdrückt und in Fesseln gehaltenen Naturelemente des Lebens der Welt im Geiste der europäischen Christenheit rückwirkend sich regten, um in ihrem Dasein als gewissermaaßen gerechtfertigt im christlichen Bewußtsein sich geltend zu machen und Anerkennung zu gewinnen.

Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß an die römisch-katholische Kirche in ihrer geschichtlichen Hervorbildung viele aus dem Heidenthum stammende Elemente, durch die den natürlichen Bedürfnissen des menschlichen Geistes Zugeständnisse gemacht wurden, sich angeschlossen haben. Daß jedoch, wie man heutzutage oft behaupten hört, eine in ferner Zukunft freilich erst bevorstehende, freie Ausgleichung des christlichen und des natürlichen Sinnes, des christlichen und des natürlichen Bewußtseins innerhalb des Bereiches der römisch-katholischen Kirche möglich sei, diese Behauptung muß durchaus zurückgewiesen werden. Daß es dereinst zu einer Ausgleichung solcher Art gelange, dies ist nur möglich in Folge einer durch streng christlich-sittlichen Sinn gehaltenen freiesten Entwickelung des Vernunftbewußtseins. Eine solche freie Entwickelung aber wird in der katholischen Kirche gehemmt. Heißt es mit Recht auch in der Bibel, daß der Christ seine Vernunft gefangen halten soll, so darf doch diese Forderung nicht, wie es in der katholischen Kirche geschieht, so gedeutet werden, daß, um der Aufrechthaltung der Einheit der Lehre wegen, dem Christen äußerlicher Zwang auferlegt werden solle. Der wahrhaft christlich gesinnte Mensch wird schon nach dem Maaße, in welchem er in der Entwickelung seines Vernunftbewußtseins vorgeschritten ist, in sich selbst in innerlicher geistiger Freiheit seine Vernunft gefangen zu nehmen wissen.

Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein bewegen sich einmal, nach der zweifaltigen Richtung, in welche der Geist des Menschen, in dessen Stellung auf Erden, nach Innen dem Seelenleben und nach Außen dem Weltleben zu gezogen ist, in zwei

verſchiedenen Bereichen. Nach zweien Seiten hin auch wird des Menſchen Sinn gezogen, und dieſe Gedoppeltheit der Neigungen zur harmoniſchen Geſtaltung zu bringen, darin beruht die Aufgabe der Vernunft.

Zur Zeit der wahrhaft lebendigſten Blüthe des ächten Geiſtes der römiſch-katholiſchen Kirche fand eine ſolche harmoniſche Geſtaltung, auf die hingedeutet worden iſt, in dem Bewußtſein der Chriſtenheit nicht ſtatt. Mit der Erwachung der Wiſſenſchaften hat indeß eine regere Bewegung in den Bereichen, in denen ſich die Entwickelung eines reicheren Weltbewußtſeins vorbereitete, angehoben. Dies hatte bekanntlich einen großen und bedeutenden Umſchwung in den Vorſtellungsweiſen und den geiſtigen Zuſtänden der Völker des weſtlichen Europa's zur Folge. Lebendiger traten Welt und Natur vor das chriſtliche Bewußtſein, und demſelben gegenüber regte ſich im Geiſte mächtiger der Weltſinn. Nach und nach verlor ſich der Geiſt immer mehr an die Natur und ſeit dieſer Zeit entſtand das offenkundig in der Geſchichte der Wiſſenſchaften vorliegende Bedürfniß zur Vermittelung des dem chriſtlichen Gottesbewußtſein gegenüber im Weltbewußtſein ſich erhebenden Gegenſatzes.

Reiner und freier erhob ſich von der einen Seite, als die Zeit vorbereitet und gekommen war, in der kirchlichen Reformation das Gottesbewußtſein, während auf der anderen Seite das Weltbewußtſein immer reicher ſich entfaltete. Mannigfaltige ſich widerſprechende Vorſtellungen und Gedanken erzeugten ſich in dieſen Entwickelungen, und jemehr ſolche einander gegenübertraten, um ſo mehr auch ward es die Aufgabe der Vernunft, die Ausgleichung der Gegenſätze zu ſuchen. Natur- und Weltſinn erhoben ſich immer mächtiger in der Bruſt des Menſchen, und man kann ſagen, die Natur rang um Rechtfertigung im Geiſte. Bei dieſen Vorgängen in den Bereichen geiſtiger Entwickelungen ſpannten ſich aber die Gegenſätze immer ſchärfer und in Folge deſſen ward die Löſung der der Ver-

nunft geſtellten Aufgabe immer ſchwieriger. Es häuften ſich die Widerſprüche und eben darin iſt der Grund von der in dem Bewußtſein der heutigen Zeit herrſchenden Verwirrung, auf die hingedeutet ward, zu ſuchen.

Es verſteht ſich eigentlich von ſelbſt, daß, wie bedauerlich auch für die Gegenwart die Herrſchaft einer nicht zu ſich ſelbſt gekommenen Vernunft erſcheinen mag, dennoch die in einer ſolchen Herrſchaft erzeugten Zuſtände ihren tieferen Gründen nach irgendwie in einem Weſentlichen beruhen müſſen. Wollte man dies läugnen, ſo würde man zugleich ſich in die Nothwendigkeit geſetzt ſehen, die frevelhafte Behauptung zu vertheidigen, daß Gott ſeine Hand von der Leitung der menſchlichen Angelegenheiten zurückgezogen habe, und ſo nunmehr ein gottverlaſſenes Menſchengeſchlecht ſeiner eigenen Gebrechlichkeit ganz und gar dahingegeben ſei. Es kann jedoch, was Jahrhunderte hindurch ſich vorbereitet und als eine mächtig waltende Richtung in ſeinem Prinzip geſchichtlich ſich geltend gemacht hat, nicht als außer Beziehung zum göttlichen Willen ſtehend, menſchlicher Willkühr anheimgefallen gedacht werden. Die Macht des ſtärker erwachten Weltſinns in den Bereichen des Lebens der Chriſtenheit ſtammt nicht erſt vom heutigen oder geſtrigen Tage her. Schon ſeit Jahrhunderten vielmehr hat ſich derſelbe lebendiger in Rückwirkung gegen den Geiſt des unter Karl dem Großen in höchſter Blüthe [1]) geſchichtlich hervorgetretenen Reichs der Franken in Anhänglichkeit der chriſtlich-germaniſchen Völker an die Natur geregt. Er iſt in ſpäteren Jahrhunderten noch kräftiger erwacht und wenn er auch in heutiger Zeit ſo gefahrdrohend ſich gebehrdet hat, daß man faſt ängſtlich darob und von der Furcht ergriffen werden könnte, es dürfte vielleicht das rohe Naturprinzip in ruchloſer Zügelloſigkeit, in augenblicklichen zerſtörenden Bewegungen durchbrechen: ſo muß doch jeder ſein Vertrauen wahrhaft auf Gott

[1]) Vergl. Feodor Eggo's Untergang der Natur-Staaten, S. 80.

setzende Christ der sicheren Ueberzeugung leben, daß das christliche Prinzip vom Naturprinzip nicht überwunden werden könne. Daß dies nicht geschehen werde, ist eine Sache, die sich ganz von selbst versteht, wenn auch noch so viele Stimmen heutiges Tages laut geworden sind, die in frevelhafter Weise es verkündet haben.

Dagegen ist es auf der andern Seite auch nicht zu läugnen, daß es eine Unmöglichkeit sei, auf Erden das Himmelreich herzustellen, um in demselben die irdischen Reiche untergehen zu lassen. Es würden, um dies zu erreichen, die Verhältnisse des irdischen Lebens der Menschheit in Beziehung auf das Gemeindeleben größtentheils unberücksichtigt bleiben, vor Allem aber auch im Gegensatze gegen den Begriff der allgemeinen christlichen Gemeinde der der besonderen Volksgemeinde aufgegeben werden müssen. Es höbe sich seinem Begriffe nach das geschichtliche Dasein des Menschen auf Erden mit den in denselben sich bewegenden Kämpfen und Entwickelungen auf. Zwar hat sich im Mittelalter in der Geschichte der romanischen und germanischen Völker in der zur Hierarchie hinstrebenden Richtung eine gewisse Neigung gezeigt, die Verhältnisse des staatlichen Lebens möglichst dem christlichen Prinzipe einseitig unterzuordnen; in dieser Geschichte tritt aber zugleich auch die Unmöglichkeit hervor, das zu erreichen, wohin die Bewegung sich neigte.

Im schärfsten Gegensatze stehen zu dem, was dem ahnenden Bewußtsein des Mittelalters vorschwebte, die Grundsätze, die man heutiges Tages auf allen Dächern predigen hört, von Volksthümlichkeit, von Gemeinwohl und von dem, was Alles sich daran anschließen mag. Es liegt jedoch nicht nur in der Sache an sich, sondern es hat sich in unserer Zeit auch hinlänglich in der Erfahrung bewährt, daß das Bestreben einer einseitigen Durchführung jener Grundsätze den Frieden im Leben der Menschen auf Erden dergestalt stört, daß alle Bindung in ihrem Zusammenleben sich aufhebt und alle Verhältnisse,

durch die sie noch in Gemeinschaft verknüpft sind, sich auflösen. Ein altes Sprichwort lautet: „Friede ernährt, Unfriede verzehrt!“ Darin aber ist in wenigen einfachen Worten ausgesprochen, wie weit auch christlicher Sinn und christlicher Geist Bedeutung für das Staatsleben haben. Staat und Kirche stehen freilich in Rücksicht auf ihre Zwecke im Gegensatze zu einander. Das Leben dieser bezieht sich auf das ewige Leben der Seele, das des Staats auf die Verhältnisse der Menschen zur Natur und untereinander in ihrem irdischen Dasein. Dadurch sind schon die Bereiche des kirchlichen und die des Staatslebens wesentlich von einander geschieden, wenn auch im christlich-sittlichen Sinn der Staat seiner Befruchtung aus der Fülle des geistigen Reichthums der Kirche bedarf. Vom Hauche christlicher Gesinnung durchdrungen sollen allerdings auch die unter christlichen Völkern sich bildenden Staaten sein, und insofern kann und soll auch von einem christlichen Staate die Rede sein. Faßt man aber die Sache anders auf und verlangt man, daß die nur für das kirchliche Leben in der Bibel gegebenen sittlichen Vorschriften auch auf die staatliche Gesetzgebung folgerichtig in aller ihrer Strenge übertragen werden sollen, so muß man mit allen Verhältnissen des irdischen Lebens in den größten Widerspruch verfallen. Es ist nicht blos das Moment des Verfallenseins der Welt an die Sünde, was hier in Frage kommt, sondern es ist geradezu die, so lange es noch eine Erde und Menschen giebt, bestehen bleibende Verschiedenheit der im Gegensatze des kirchlichen und staatlichen Lebens waltenden Richtungen.

Stahl freilich steht einer plötzlichen Umwandelung aus dem irdischen Zustande in den ewigen entgegen. Dieselbe, meint er, werde in einem Augenblicke zur Zeit der letzten Posaune geschehen und nicht als eine aus der Geschichte der Menschheit hervorgehende bloße Entwickelung eintreten, sondern als eine unmittelbare That Gottes, da die höchsten Ereignisse Thaten Gottes wären. Für Stahl ist die Geschichte nur eine

vorbereitende Entwickelung für diese letzte Umwandlung, nicht eine in diese selbst übergehende. Denn sie, die Geschichte, bewirke nur die Entfaltung der menschlichen Kräfte, nicht aber deren wesentliche Läuterung oder Erhebung. Für ihn hat der Staat nur Bedeutung in Beziehung auf die empirische Welt der Geschichte der der Sünde anheimgefallenen Menschheit, und ihm zufolge wird er selbst in seinem Bestande und in seinem innersten Wesen aufgehoben werden bei dem Eintreten des Gottesreichs, wenn das Reich dem Vater überantwortet werden wird und aufhören alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt [1]).

In einem anderen Sinne freilich spricht Stahl in seiner Schrift über den christlichen Staat. In dieser giebt er dem Geiste des Christenthums eine so lebendige Bedeutung für den doch nur in der empirischen Welt der Geschichte bestehenden Staat, daß kaum anzunehmen ist, er halte noch an der Ansicht fest, nach welcher die Geschichte nur die Entfaltung der menschlichen Kräfte bewirke, nicht aber deren wesentliche Läuterung oder Erhebung. Gegen die mit Recht von ihm als verwerflich bezeichnete Humanitätsreligion gilt ihm jedoch immer noch als das sicherste Unterpfand die Theologie [2]). Ob indeß wirklich die Anhänger der Humanitätsreligion am leichtesten auf dem Wege theologisch-dogmatischer Beweisführung in den Schooß der christlichen Kirche zurückzuführen wären, diese Behauptung dürfte sich wohl noch in Zweifel stellen lassen! Die Hauptsache in Beziehung auf die Offenbarungslehre bleibt stets der lebendige Glaube an die durch Christus vollzogene That der Erlösung. Durch sie ist ein neues Moment in die Weltgeschichte eingetreten und über den Geist der auf sie vertrauenden Menschen die Kraft der Weltüberwindung ausgegossen.

---

[1]) Rechts- und Staatslehre von Friedrich Julius Stahl, Bd. II. Abschn. V.

[2]) Der christliche Staat, S. 73.

Dieſer Glaube wird aber der Seele des einzelnen Menſchen lebendig nicht leicht auf dem Wege theologiſch-dogmatiſcher Beweisführung einzuflößen ſein. Es muß vielmehr der Menſch das Bedürfniß und die Heilkraft derſelben in dem Leben ſeiner Seele ſelbſt empfunden haben, um ſein ganzes Vertrauen darauf ſetzen zu können. Es iſt daher vorzugsweiſe dieſer Mittelpunkt des chriſtlichen Glaubens, woran man ſich zur Belebung chriſtlicher Geſinnung und zur Verſtändigung mit Solchen, deren religiöſes Bewußtſein noch nicht ganz und vollkommen klar ausgebildet iſt, zu halten hat. Nicht unmittelbar von der Lehre von Gott, als dem erſten, was das Verſtändniß derſelben gäbe, iſt in dem, was die Religion angeht, auszugehen, ſondern von der Betrachtung der Zuſtände, der geiſtigen ſowohl als leiblichen, denen der Menſch in ſeinem irdiſchen Leben unterworfen iſt, und von den darin gegebenen Bedürfniſſen nach geiſtiger Erlöſung, wie ſie der Menſchheit durch Chriſtus geworden iſt. Hat man auf dieſe Weiſe einen chriſtlichen Standpunkt gewonnen, ſo wird ſich auch von dieſem aus die Stellung des Menſchen zu Gott und zur Natur richtig erkennen laſſen. Der umgekehrte Weg aber, auf welchem man von allgemeinen Betrachtungen über das Weſen des Göttlichen und das des Natürlichen ſeinen Ausgangspunkt nimmt und dann von dem ſo Gewonnenen aus erſt hinweiſt auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, kann nie zu gedeihlichen und befriedigenden Ergebniſſen führen. Nur durch den Sohn kann der chriſtlichen Lehre nach der Menſch zum Vater kommen; Chriſtus aber war ſelbſt Menſch und Menſchenſohn und nur als ſolcher hat er ſein Heil und ſeine Lehre den Menſchen gebracht. In Rückſicht auf chriſtliches Bewußtſein ſowohl wie in Rückſicht auf chriſtliche Geſinnung iſt er der alleinige Vermittler zwiſchen Gott und dem Menſchen; und darum muß auch in Allem, was die Religion und deren Lehre angeht, auf Chriſtus vorzugsweiſe der Blick gerichtet ſein.

Der lebendige, liebevolle Erlöſer iſt es, der in dem Be-

reiche christlicher Begnadigungen überall in den Vordergrund tritt. Auf christliche Gesinnung kommt es bei Weitem mehr an, als auf den theologischen Lehrbegriff. Daß nun freilich humane Gesinnung noch himmelweit von christlicher Gesinnung entfernt ist, steht nicht zu läugnen; aber gewiß auch ist, daß von dem Boden einer nicht verlogenen, wahrhaft humanen Gesinnung aus leichter ein Weg zu finden ist, um den noch in Irrthum Befangenen zum Christenthum zurückzuführen, als durch den Versuch dialektischer Vermittelung und wissenschaftlicher Erörterung. Hat Schleiermacher, was vielfach nicht ohne Grund behauptet wird und auch ich, ungeachtet ich in dem Kern seiner Lehre den wahrhaft reinen christlichen Geist zu erkennen außer Stande bin, nicht läugnen will, bedeutende Verdienste um die Wiedererweckung des religiösen Sinnes und nahm er zu der Theologie seiner Zeit in der Art eine fruchtbringende Stellung ein, daß man wünschen möchte, eine derartige fände sich in jedem verschiedenen Zeitalter vertreten, so steht es doch ganz ohne Zweifel fest, daß sein fruchtreiches Wirken mehr von der Betrachtung religiöser Zustände des Gemüths als von der Ausbeutung des theologischen Lehrbegriffs ausgegangen ist. An jene war in ihrer wissenschaftlichen Form seine Wirksamkeit geknüpft, wenn sie auch weniger auf Seelsorge sich ausdehnte. Für ihn bildete die Religion, es bildeten die religiösen Seelenzustände erst den Boden, aus welchem die Theologie zum Lehrbegriff sich entfalte. In der That auch wäre mit einer Theologie, die in ihren Wurzeln nicht getragen würde durch ihr entsprechende Momente des in religiöser Empfindung sich regenden Seelenlebens, wenig geholfen. Auf diese vielmehr kommt es hauptsächlich an und bei Weitem mehr als auf das leicht im Gedächtnisse sich anzueignende und mit den Lippen auszusprechende Bekenntniß.

In Beziehung auf die allgemeinen Bildungszustände der heutigen Zeit dürfte es überhaupt nicht als zweckmäßig erscheinen, Auseinandersetzungen und Erörterungen über staatliche

Verhältniſſe zu ſehr in das Gebiet theologiſcher Beweisführung hineinzuziehen. Daß die Staatslehre an chriſtliche Grundlehren anzuſchließen iſt, darüber kann freilich kein Zweifel obwalten; es kommt aber in Beziehung auf die Erreichung des Zweckes zu überzeugen, ſehr viel auf die Weiſe an, in der man ſeine Ueberzeugung ausſpricht und durchzuführen beſtrebt iſt. Die ſtarren Formen einer ſtrengen theologiſchen Dogmatik haben den Bildungszuſtänden unſerer Zeit nach zum großen Theile für die, auf die in Schrift und Rede gewirkt werden ſoll, ihren Sinn verloren. Was Alles die theologiſche Dogmatik in ſich ſchließt, übt ohnehin in der Form, in welcher ſie auftritt, keine bedeutende Macht auf das Bewußtſein der Menſchen heutiger Zeit. Weit weniger auf dies hinzuwirken geeignet iſt das Hinſtellen des theologiſchen Lehrbegriffs als der Nachweis von dem lebendigen Walten Gottes in der Geſchichte.

Das ſtrenge Feſthalten am Dogmatismus führt überhaupt gar zu leicht ſowohl in Beziehung auf Kirchen- als auf Staatslehre zu dem hin, was man mit Recht als doktrinär verwirft, oder iſt vielmehr ſchon an und für ſich doktrinellen Charakters. Denn es beruht dieſer darin, daß ein ſtarrer Grundbegriff als unbedingt gültig hingeſtellt wird und aus demſelben ohne Berückſichtigung der mannigfaltigen Bewegungen und Fluthen des wirklichen Lebens auf dem Wege verſtandesmäßiger Ableitung Lehren abgezogen werden, die ihrer folgerichtigen Entwickelung nach wohl mit jenem Grundbegriffe in einem gewiſſen Zuſammenhange ſtehen, mit dem Leben ſelbſt aber nicht. Das unbedingt Gültige iſt indeß nicht in einem ſtarren Begriffe zu erfaſſen; es iſt vielmehr die den Stoff beherrſchende, in ihrer ewigen Bewegung ſchaffende Seele [1]). An dieſe denkt die Doktrin, wie ſie ſich heutiges Tages gebehrdet, nicht. Sie hält vielmehr an ihrem ein für allemal feſtgeſtellten Grund-

[1]) Vergl. Platon. de leg. l. 12. pag. 966 d. e. 967 d. e.

ſatz feſt und verſucht, freilich ſtets vergeblich, mit demſelben und mit Allem, was ihrer Vorſtellung nach daran und darum hängt, ſtier vor ſich weg durch das hindurchzuwaten, was ihr als Sumpf des Lebens erſcheint. Läßt ſie ſich auch wohl einmal herab auf den Grund und Boden der gegebenen Zuſtände, um hier ein denſelben entſprechendes Maaß zu ſuchen, ſo zögert ſie geeigneten Falles doch auch nicht, denſelben wieder zu verlaſſen und dem ihr geeigneten Charakter gemäß ohne Scheu in gutem Glauben an ſich ſelbſt in das reine Gebiet ihres dialektiſchen Gewebes ſich emporzuſchwingen.

Zu einer feſten Doktrin kann es überhaupt aus dem einfachen Grunde nicht kommen, weil keine im Stande iſt, das Leben in ſeiner Beweglichkeit zu deuten. Das ſtets in jeder Doktrin wiederholentlich ſich erzeugende Bedürfniß der Vermittelung ſtarrer, als unbedingt gültige und feſtſtehende Grundſätze aufgefaßter Begriffe mit der unendlichen Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Lebens rüttelt nicht nur im Laufe verſchiedener Zeitalter, ſondern auch im Laufe einzelner Menſchenalter die doktrinären Syſteme gegen einander und ſchüttelt ſie dergeſtalt zuſammen, daß keines derſelben in Haltbarkeit beſtehen kann. Das eigentliche Unheil aber, was durch die Hinneigung zum doktrinären Weſen und durch die Anhänglichkeit daran über die Welt gekommen iſt und immerfort noch in ihr waltet, beſteht darin, daß überall das Streben, aus eigner Macht machen und ſchaffen zu wollen, vorherrſchend geworden iſt. In dieſem voreiligen Streben wird Alles verwirrt, wie nach indiſcher Sage in jener nach der großen Fluth wieder neu hervorzurufenden Schöpfung ſich Anfangs Alles verwirrte, bis Manus, nachdem er zuerſt nach eigenem Belieben zu ſchaffen verſucht hatte, bei ſeiner Schöpfung der Leitung des höchſten Gottes ſich hingab und danach Alles augenſcheinlich paſſend ward.

Nur ein Werk, deſſen Schöpfung in wahrhaft innerer Gottbegeiſterung oder in beſonnener Erwägung der Umſtände und Verhältniſſe, unter denen man es beginnt, unternommen

heit, inwiefern sie überhaupt im Leben des Menschen auf Erden zu erblühen vermag. Die bürgerliche Freiheit, die außer der religiösen die einzige des Menschen würdige ist, kann keinem Mitgliede einer staatlichen Gemeinde wirklich innerlich zu Theil werden, als nur inwiefern er mit vollem Bewußtsein und in tüchtiger Gesinnung in der geschichtlichen Idee der staatlichen Gemeinde, der er angehört, lebt. Was in höherer Beziehung auf religiöse Freiheit die christliche Lehre in Rücksicht auf die Gemeinschaft mit Christus lehrt, das hat auch dem inneren Prinzip nach seine Gültigkeit in Beziehung auf bürgerliche Freiheit. Wie der, der in Christus frei werden will, mit ganzer Seele sich ihm ergeben muß, so muß auch der, der im Staate frei werden will, der geschichtlichen Idee desselben sich ganz hingeben. Denn es leuchtet von selbst die Behauptung ein und sie entspricht auch eben so sehr platonischen und aristotelischen[1]) als christlichen Ansichten, daß jedes Glied eines Ganzen, jeder Theil desselben lebendig und frei nur sich wird bewegen können, inwiefern er in innigster Vereinigung mit der Seele bleibt, die das Ganze durchrauscht. Weicht ein Glied im Organismus von seiner Stellung und der ihm angemessenen Thätigkeit ab, so wird das Ganze krank und an dieser Krankheit leidet wieder in Rückwirkung das einzelne Organ.

Wie dies für den Zusammenhang eines jeden organischen Lebens gilt, so auch für den Organismus des Staats. Wer als Mitglied einer organisch verbundenen bürgerlichen Gemeinde, und eine solche ist der Staat, in derselben frei sich bewegen will, kann dies nur inwiefern er in vollkommener Uebereinstimmung mit der Seele lebt, die in derselben sich bewegt. Um aber dazu im Stande zu sein, muß er im Bewußtsein sowohl als in der Gesinnung mit derselben sich vertraut gemacht haben. Sie, diese Seele, wird jedem einzelnen Staatsorganismus eingehaucht durch die Gesammtbewegung der welt-

[1]) Platon. de republ. l. 5. p. 462. Aristot. a. a. O.

geſchichtlichen Entwickelungen im Leben der Menſchheit. Die einzelnen Staaten ſind nur Organe des Geiſtes, der in der Weltgeſchichte waltet und jene Geſammtbewegung ordnet. Darnach aber iſt die Frage vom Machenwollen, auf die hingedeutet ward, zu entſcheiden. Wer nach eigenen Ideen oder Theorieen in das große Gewebe der Weltgeſchichte willkührlich einzugreifen wagt, der eben macht ſich des erwähnten Frevels ſchuldig.

Viele zwar, die offenbar an der Luſt des Begehens ſolchen Frevels heutiges Tages leiden, werden das Weſen des an und für ſich demſelben zukommenden Charakters nicht verkennen wollen, wohl aber läugnen, daß ſie ſich deſſelben ſchuldig machten. Sie werden zu ihrer Vertheidigung die Behauptung durchzuführen beſtrebt ſein, daß gerade ſie es wären, die den Geiſt der Geſchichte der heutigen Zeit wahrhaft erkannt und begriffen hätten, und daß ihr geiſtiges Leben darin aufgegangen wäre. In gewiſſem Sinne würde ihnen auch für dieſe letztere Behauptung, daß ſie nämlich in dem Geiſte der Geſchichte der Zeit lebten, nicht alle Begründung aus dieſer fehlen. Denn es gehört allerdings zum Charakter jenes Geiſtes, daß eine große Mehrzahl der Gebildeten unſerer Zeit eifriger als es wünſchenswerth ſein dürfte, ſich beſtreben, nach eigenen Ideen und auf ihre eigene Weiſe dem, was ihnen als die Noth der Zeit entgegentritt, Abhülfe zu geben. Daraus folgt aber noch keineswegs, daß jene Gebildeten auch den Geiſt, der in der Tiefe der Geſchichte unſerer Zeit, im Mittelpunkte derſelben, Vergangenheit und Zukunft verknüpfend, waltet, erkannt haben. Jener Charakter, von dem die Rede war, gehört nur einer einſeitigen Richtung der Zeit an, die ſich auf einer Oberfläche bewegt, die vielleicht nur zu bald von Sturmwogen der Zukunft dahingeſchwemmt werden dürfte. Schneller dieſe Zukunft herbeizuführen, dazu kann nur das wirre Getreibe der Vielen beitragen, die in ihrem unmäßigen Eifer von dem Beſtreben nicht ablaſſen wollen, Alles nach ihren eigenen Ideen einzurichten.

Der Herrlichkeit eines freien Handelns in bewußter Erkenntniß ſoll freilich durch das, was hier gegen die Weisheit des Jahrhunderts geſagt worden iſt, der Preis, der, wo ſie aufträte, ihr gebühren würde, nicht entzogen werden. Es war hier nur gegen die Willkühr und den Hochmuth vermeinter Einſicht und Erkenntniß unſerer Zeit, in der ſich Alles zu verwirren droht, zu reden. Während überall die Unordnung herrſcht, will faſt ein Jeder von ſeinem vereinzelten Standpunkte aus und nach der Anſicht, wie ſie ihm gerade gekommen iſt, mit gewaltſamer Hand in die Verhältniſſe eingreifen, ſei es nun aus Eitelkeit eigener Schöpfungsluſt oder um der Erreichung irgend eines eigenen Vortheils willen.

Es iſt gar nicht zu läugnen, daß die Zuſtände unſerer Zeit von einer Seite her ein Bild gewähren, welches dem gleicht, was aus den Zuſtänden der attiſchen Demokratie uns entgegentritt. Dieſelbe Willkühr, dieſelbe Verwirrung, wie ſie dort in dem ſeiner hohen Bildung wegen gefeierten Athen waltete, tritt auch bei uns hervor. Wahrlich, wenn man nicht einen Stützpunkt fände in dem feſten Glauben an die in der Tiefe der Geſchichte waltende Macht des Geiſtes Chriſti, man müßte geradezu an der Zukunft verzweifeln. Ein ähnliches Schickſal, wie es die Hellenen traf, müßte uns unfehlbar treffen, wenn es möglich wäre, daß jene Macht ſich von uns zurückziehen könnte. Es würde uns gehen, wie es Jenen erging, unter denen das Leben auf die furchtbarſte Weiſe in Unſittlichkeit ſich auflöſte, während man im emſigſten Streben nach der Erkenntniß der Wahrheit ſich abmühte.

Darin beruht das eigentliche Unheil unſerer Zeit, daß in dem in höchſter Schärfe ausgebildeten doktrinären Weſen, von dem im Vorhergehenden die Rede war, Jeder auf ſeine, auf eigene Weiſe der Noth unſerer Zeiten Abhülfe zu geben, im übermäßigen Eifer beſtrebt iſt. In Folge deſſen überſtürzt ſich bei uns Alles. Mit Ausnahme der Wenigen, die in Beſonnenheit und mit reinem religiöſen Sinne Gott vertrauend keiner

Partei sich anschließend, mit ruhigem Blicke dem Entwickelungsgange der Geschichte zuschauen, ist eigentlich fast Niemand, sei er von welcher Partei er wolle, frei von der gerügten Willkühr. In ihrer, nicht durch Milde der Gesinnung gemäßigten Hartherzigkeit verfolgen die Weißen mit gleicher Hartnäckigkeit wie die Rothen ihre Zwecke. Von einem Vertrauen Jener auf eine in der Geschichte waltenden göttlichen Leitung ist dabei wohl die Rede; in dem an Umtriebe jeglicher Art sich anschließenden Verhalten derselben gegenüber den Bewegungen der Zeit treten aber davon nicht gerade bedeutende Spuren hervor. Wäre jenes Vertrauen ein wahrhaft reines, kerngesundes und lebendiges, schwerlich würden sie, ohne freilich die Hände in den Schooß zu legen, in einer so streb- und betriebsamen Weise, wie es wenigstens in Frankreich geschieht, auftreten. In Rücksicht auf Frankreich kann man allerdings mit dem größten Recht sagen, daß hier die Sache hauptsächlich eben dadurch am meisten verwirrt und verdorben wird, daß alle Parteien, die der Weißen nicht ausgenommen, in den Fehler verfallen sind, dessen sich Manus, als er das ihm aufgetragene Werk der neuen Schöpfung begann, schuldig machte. Anderswo aber ist in heutiger Zeit dasselbe auch mehr oder weniger der Fall. Wäre es möglich, daß die, die an den Rädern der Zeit in lebhaftester Anstrengung immerfort drehen, in ihrem übermäßigen selbstischen Eifer etwas nachlassen könnten, um dem Wirken Gottes Raum zu schaffen, sicher würden die Sturmesfluthen der unheilvollen Wirren, von denen Europa überschwemmt ist, so hoch nicht gestiegen sein.

Gegen die Tollheit der Rothen, die von Gott und von Religion überhaupt Nichts wissen wollen, Nichts von höherem sittlichen Dasein, deren ganze Gemüths- und Geistesrichtung vielmehr nur auf die Befriedigung ihrer Naturgelüste, auf den sinnlichen Genuß des Augenblicks hingewandt ist, wird freilich eine stetige Macht in Rüstung und Wehr von der allerhöchsten Nothwendigkeit sein. Dabei haben jedoch ihre Gegner, was

sie bisher keineswegs immer gethan, sich gar sehr vor Versuchen zu hüten, die Kräfte der Rothen, während sie mit ihnen im Kampfe begriffen sind, in ihren Dienst für die Erreichung eigener Zwecke zu ziehen. Dergleichen, was vorgekommen ist und auch immer wohl noch wieder vorkommen könnte, würde der Abschließung eines Bündnisses mit dem Teufel gleich kommen, aus welchem nie, man möge auch was immer für einen Zweck dabei haben, Heil erwachsen kann.

Zwischen den Weißen und den Rothen stehen die Blauen in der Mitte, von denen man kaum weiß, was man über sie sagen soll. Jene stehen in ihrer Bestimmtheit schroff einander gegenüber und bieten eben dadurch auch dem Betrachter zur Beurtheilung Bilder in scharf ausgeprägten Umrissen dar. Die Blauen aber schillern chamäleonsartig theils ins dunkelste Violett hinüber, theils ins hellste Milchblau. In Frömmigkeit verklärte Geduld und Liebe fehlt auch ihnen, dabei zugleich aber auch der Muth zu handeln oder selbst nur dazu, mit Klarheit und Bestimmtheit das, was sie möchten, was sie wünschten, was als erstrebenswerth ihrem Geiste in Bildern mit verschwimmenden Umrissen vorschwebt, mit festem Blicke schärfer ins Auge zu fassen, um es nach folgerichtigem Schlusse bis zu seinem letzten Ergebniß in der Betrachtung zu verfolgen. Etwas machen zu wollen, dazu hätten sie wohl Lust; aber es treten ihnen überall Verhältnisse gegenüber, die sie mit einem fast unüberwindlichen Widerstand zu bedrohen scheinen. Darum möchten sie es auch lieber machen und was ihres Herzens Gelüste ist ausführen lassen durch Andere, als daß sie selbst dabei gern der Gefahr sich aussetzten, irgend in Verlegenheiten zu gerathen. Worauf ihre Neigungen hauptsächlich sich hinrichten, das ist, überall Vermittelungen zu besorgen. Weniger kümmern sie sich darum, ob bei irgend feindlich sich entgegenstehenden Verhältnissen Vermittelung möglich ist oder nicht. Sie sind in ihrem Gemüthe schon dann befriedigt, wenn auch irgendwo scheinbar nur für den Augenblick vermittelt wird.

Was durch ihr Bemühen in dieser Art zu Stande kommt, ist stets nur ein Zerrbild dessen, was durch eine in wahrhaft christlichem Geiste vollzogene Vermittelung herzustellen wäre. Darum hat es auch niemals dauernden Bestand.

In den großen geschichtlichen Entwickelungen lassen sich überhaupt die stets neu sich erzeugenden Gegensätze zwischen Vergangenheit und Zukunft nicht im Sinne der Blauen vermitteln noch ausgleichen. Es kommen in diesen Entwickelungen auch noch die Verwickelungen hinzu, die durch die Sünde sich erzeugen. Darum ist die Bewegung in der Geschichte der Menschheit wissenschaftlich nicht auf dies oder jenes doktrinelle System zurückzuführen; zur wahren Erkenntniß führt vielmehr auch in dieser Rücksicht nur eine im Geiste des Christenthums verklärte Wissenschaftlichkeit. Unmittelbar und zunächst freilich hat die Botschaft von Christo nur den Zweck, den Menschen, der sie in einer lebendigen Weise in sich aufnimmt, des ewigen Heils der Seele zu versichern. Inwiefern er aber Gottes Sohn und als Vermittler des menschlichen mit dem göttlichen Geiste, Statthalter Gottes für das Bereich des menschlichen Daseins auf Erden ist, dehnt sich seine geistige Wirksamkeit schon in Folge seines Verhältnisses zum Seelenleben und der Stimmung, die demselben im Verkehr mit ihm und seinem Geiste eingeprägt wird, weiter als auf einen persönlichen Verkehr mit den Seelen in Beziehung auf ihr ewiges Heil aus. Er tritt in das Bereich der geschichtlichen Entwickelungen ein als der, durch den das Walten Gottes in der Weltgeschichte sich vollzieht.

Eine tiefere Betrachtung dieser bewährt unzweifelhaft den Gedanken, daß Christus der Mittelpunkt der empirischen Welt der Geschichte der der Sünde anheimgefallenen Menschheit ist. Wohl kann man sagen, der höchste Zweck seiner Sendung sei der gewesen, die Menschheit für das Himmelreich, unter welchen Formen man sich dasselbe auch vorstellen mag, vorzubereiten; es wird indeß durch diese Ausdrucksweise seine nahe,

innigste und lebendigste Beziehung zur wirklichen Geschichte nicht aufgehoben, sondern vielmehr eher bestätigt. Er ist es, durch dessen Eintreten ins Fleisch der Entwickelungsgang, in welchem die Weltgeschichte sich bewegt, erst Sinn und wahre Bedeutung gewinnt und worin die Idee derselben sich geistig verklärt. Die Erde zu bevölkern und auf derselben ringsumher heimathlich sich anzusiedeln, hatte das Menschengeschlecht sich über die Erde verbreitet, zugleich aber auch dabei sich auseinandergespalten. Während nun in der heidnischen Welt in geschichtlichen Kämpfen, hauptsächlich im kriegerischen Verkehr die Völker sich begegneten und wieder sich zusammenfanden, bereiteten sich in der Stille unter den Nachkommen Abrahams, an den die Verkündigung geschehen war, daß in ihnen dereinst alle Völker gesegnet werden sollten, das Heil der Versöhnung und des Sichwiederzusammenfindens der Menschheit in Frieden und Eintracht vor.

Als im Römerreiche die Völker der Mitte der alten Welt die um die Küsten des mittelländischen Meeres herumwohnenden sich wieder vereinigt hatten, aber auch dabei in Ruchlosigkeit der Gesinnung ihr verworren gewordenes sittliches Leben sich innerlich aufgelöst hatte, da trat aus dem Hebräervolk das Heil für die gesammte Menschheit hervor. Gleichzeitig und darin ist recht eigentlich die an die Person Christi geknüpfte providentielle Verwaltung der geschichtlichen Verhältnisse des Menschengeschlechts zu erkennen, kamen Völker voll jugendlichen frischen Muthes, in deren tüchtiger Gesinnung Freundschaft und Treue wohnten, aus dem Nordwesten heran. Liebe, Freundschaft und Treue blühten wieder da auf, wo in Gesinnungslosigkeit Alles erstorben war, und begannen das Gemeindeleben der Menschen unter einander, welches nunmehr in neuen Formen zu erneuten Staatenbildungen kräftigst sich entfaltete, zu erwärmen und zu beleben.

Dieser Umschwung in der Geschichte der Menschheit knüpft sich an die Erscheinung Christi auf Erden und an das Ein-

treten der germaniſchen Völker in das Bereich der Weltgeſchichte. Das gleichzeitige Zuſammentreffen beider Momente iſt es, worauf hier gerade das Hauptgewicht zu legen iſt. Als zufällig darf von Keinem, der der Ueberzeugung lebt, daß eine höhere Macht in der Geſchichte waltet, jenes Zuſammentreffen, von welchem der ganze Gang der darauf folgenden geſchichtlichen Entwickelungen durchaus abhängig geblieben iſt, angeſehen werden. War es aber eine göttliche Schickung, ſo erhellt auch unmittelbar daraus das, was als Behauptung aufgeſtellt worden iſt, daß nämlich Chriſtus der Mittelpunkt der Weltgeſchichte iſt. Dies muß indeß auch weiter Jedem einleuchten, der in ernſtliche Erwägung zieht, wie in der That die zeitliche Erſcheinung Chriſti nicht außer Verhältniß zu dem ſteht, was in Rückſicht auf weltliche Herrſchaft und menſchliche Herrlichkeit kurz vor ſeiner Zeit in der Geſchichte der heidniſchen Welt zur Darſtellung gelangt war.

Es hatte ſich die Geſchichte der heidniſchen Welt bisher theils in dem Streben nach Völkervereinigung, theils in dem Kampfe um Freiheit und um die Herrſchaft des Menſchen über die Welt bewegt. Bedingterweiſe war dies im römiſchen Reiche unter Julius Cäſar erreicht worden. In einer auf die Mitte der Feſte der alten Welt beſchränkten Beziehung war die Macht die in ihm ſich darſtellte, wirklich eine Weltherrſchaft, die ſich über die vermittelnden Glieder der drei Theile der Feſte der alten Welt ausdehnte und Völker Aſiens, Europas und Afrikas mit einander vereinigte. An der Spitze jener Völkervereinigung ſtand im Mittelpunkte Cäſar als König und Herr der Welt.

Aus jener alten Völkerverwirrung, die in den Büchern des alten Teſtaments durch den Mythos über den Thurmbau von Babel und über die Trennung der Völker, die darauf erfolgt wäre, angedeutet wird, hatten ſich im römiſchen Reiche unter Cäſar und Auguſt die Völker der inneren verbindenden Vermittelungsglieder der drei Welttheile wieder zuſammengefunden, und es war ſomit die alte Zeit erfüllt. In Cäſar, der

in ſeiner Herrlichkeit die Welt zu ſeinen Füßen liegen ſah, war der im irdiſchen Sinne freie, die Welt beherrſchende Menſch hervorgetreten. So war erreicht, worauf der Geiſt der geſammten Geſchichte des Alterthums hingearbeitet hatte, und von nun an bereitete ſich ein Anderes vor, eine neue Zeit.

Unter jenem Volke, welches im Gegenſatze gegen den Glauben der heidniſchen Völker dem Geſetze Jehovah's alle Jahrhunderte des Alterthums hindurch angehangen hatte, und welches nicht durch Ausdehnung ſeiner Macht in der Weltgeſchichte bedeutend aufgetreten war, aber in dem ſeinem Gotte geleiſteten Gehorſam und in der Erwartung und Hoffnung auf das, was in der Zukunft einſt kommen ſollte, ein bedeutſameres Leben geführt hatte, erſchien, als in der Weltgeſchichte die alte Zeit ſich vollendet hatte, dem Menſchengeſchlecht das Heil. Cäſar hatte die Welt gewonnen, aber nicht überwunden. Ihm folgte bald in Knechtsgeſtalt der Ueberwinder der Welt. So nahm, indem das Leben im Römerreiche wie in dem alten Iſrael immer mehr dahinſchwand und abſtarb, der Geiſt der Geſchichte einen ganz neuen Charakter an. Es war die Saat beſtellt, aus der innerlich im Geiſte das neue Leben aufkeimen ſollte. Dieſe Saat aber wirklich in ſich zur Reife zu bringen, dazu waren die Römer, die ihren geſchichtlichen Beruf erfüllt hatten, nicht im Stande. In heißer Gluth, wie von der Mittagsſonne erhitzt, hatte ſich die Geſchichte der Römer bewegt. Sie neigte ſich aber ſchon dem Untergange zu, und aus den im Abend der Feſte der alten Welt belegenen Ländern rückten neue Völker heran, um aus ihrem regen, bewegten Geiſte ein neues Leben im Sinne und Geiſte des Chriſtenthums zu entfalten.

Schon in den Römern war, inwiefern in ihnen ein auf Welteroberung hingehendes ganz bewußtes Streben erwacht war, weltgeſchichtliches Bewußtſein entwickelt; in einem weit höheren Maaße indeß mußte ſich dies nach dem von Chriſtus an die geſammte Menſchheit erlaſſenen Rufe in dem Geiſte

der Völker entfalten, die von jenem Rufe berührt worden waren und demſelben gehorcht hatten. In ihnen mußten ſchon in Folge ihrer Bekehrung die Schranken ihres nationalen Bewußtſeins durchbrochen werden. Theils wurden ſie durch die ihnen gebrachte, aus dem Hebräerthum ſtammende Religion in Rückſicht auf die Vergangenheit auf die heilige Geſchichte zurück, theils auf eine ferne Zukunft hinverwieſen, in welcher die Menſchheit wieder in Einigkeit ſich zuſammenfinden ſollte. Dies Alles war unmittelbar mit dem Chriſtenthum gegeben und mußte ihrem Sinn und ihrem Bewußtſein einen ganz eigenen Ton geben. Bezog ſich auch das, was ihnen für ihr Seelenheil geboten ward, unmittelbar nur auf ein jenſeitiges Ewiges, ſo knüpfte ſich doch auch in ihrem Bewußtſein ihr irdiſches Daſein daran an, inwiefern dieſes für den chriſtlichen Sinn nur in Beziehung auf jenes wahre Bedeutung hat. Dem irdiſchen Daſein ward inſofern eine höhere Verklärung verliehen, als es im Spiegel des Chriſtenthums betrachtet, forthin nicht mehr als ein ſelbſtſtändig für ſich Beſtehendes anerkannt werden konnte, ſondern nur als ein dem Geiſte, den Chriſtus gebracht hatte, Dienſtbares, und eben deshalb ein Streben entſtehen mußte, alle menſchlichen Verhältniſſe, inwieweit das auf Erden überhaupt möglich war, von chriſtlichem Geiſte durchdringen zu laſſen.

War nun durch die Hinweiſung auf die dereinſtige Vereinigung der Menſchheit in Liebe die Bedeutung der weltgeſchichtlichen Bewegungen offenbar geworden, und war in Folge deſſen auch der Eifer für die Gründung des Reiches Chriſti auf Erden angefeuert, ſo hing damit nothwendig zuſammen, daß das ſtaatliche Leben vom chriſtlichen Geiſte erfaßt werden und im chriſtlichen Sinne ſich ausbilden mußte. Es bildeten ſich chriſtliche Reiche, deren Daſein in der Geſchichte allein ſchon Zeugniß davon ablegt, daß dieſe nicht blos die Entfaltung menſchlicher Zwecke bewirke, ſondern auch deren weſentliche Läuterung und Erhebung. Für den Zweck einer

ſolchen Läuterung und Erhebung war der Geiſt Chriſti in die Weltgeſchichte eingetreten.

Zwar muß den Feinden des im Mittelalter herrſchenden Geiſtes, deren es heutiges Tages ſo viele giebt, zugeſtanden werden, daß neben den tieferen Richtungen, die ſich in jener Zeit in dem Leben der chriſtlich-germaniſchen Völker regten, auch viel Sünde, große Verwirrung und Verkehrtheit herrſchte, daß nicht in den chriſtlichen Reichen der damaligen Zeit überall der wahre Geiſt des Chriſtenthums alle Verhältniſſe durchdrungen hatte. Es wurde in denſelben allerdings die Naturſeite des menſchlichen Daſeins in einem höheren Maaße unterdrückt und in Feſſeln gehalten, als es dem reinen Geiſte des Chriſtenthums entſprechend iſt. Die heidniſche Welt, an die das Chriſtenthum gekommen war, mußte erſt von dem Geiſte deſſelben durchſäuert und durchgohren werden, ehe die wahre Freiheit in ihr erblühen konnte. Es war dies eben ſo ſehr für das in der Kirche ihre Befriedigung ſuchende innere Seelenleben als für das in der Außenwelt, in welcher das Recht herrſchen ſoll und der Staat beſteht, ſich bewegende Leben des menſchlichen Geiſtes eine innere Nothwendigkeit. Mehr nur ward in Kirche und Staat die wilde, die züggelloſe Naturfreiheit, inwieweit dies in dem Gährungsprozeß, der in Folge des über die Menſchheit gekommenen Geiſtes entſtanden, überhaupt möglich war, gebändigt gehalten, als daß wahre geiſtige Freiheit in lebendiger Fülle erblüht wäre.

Vielerlei iſt über das Feudalweſen und das demſelben zum Halt dienende Königthum des Mittelalters in verwerfender Weiſe geſprochen; dabei hat man jedoch zunächſt überſehen, daß das Feudalkönigthum, wie viel vom chriſtlich-ſittlichen Prinzip es anfänglich in ſeiner Ritterlichkeit auch noch in ſich trug, dennoch nicht mehr von jenem reineren Geiſte beſeelt war, in welchem ſich die Grundlage deſſen, woraus die Feudalreiche ſich verzweigt haben, gebildet hatte. Der Geiſt, in welchem das chriſtliche Reich Karls des Großen aufgeblüht war, hatte

allerdings, was heutiges Tages leider keineswegs von Allen genügend anerkannt wird, seinen Prinzipien nach, denen zufolge die Errichtung eines allgemeinen christlichen Weltreichs erstrebt ward, einen höheren und edleren Charakter an sich getragen, als in welchem sich die Feudalreiche bewegten. Diese hatten schon darin einen oligarchischen Charakter angenommen, daß die politischen Verhältnisse in ihnen an erbliches Lehnswesen, an Eigenthum und Besitz sich geknüpft und so, nachdem das Prinzip der Treue und Freundschaft nicht mehr in ursprünglicher Frische blühte, das Leben getrübt war.

Viel Verkehrtes freilich ist nicht erst zur Zeit der Herrschaft des Feudalwesens, sondern auch schon unter den Pipinen und Karl dem Großen vorgegangen. Auf das Verkehrte aber, was so weit, wie unser geschichtliches Bewußtsein zurückreicht, überall unserem Blicke begegnet, und was auch schwerlich vor dem jüngsten Tage aus der Geschichte verschwinden wird, darf man nicht einseitig seinen Blick richten, noch die Aufmerksamkeit hinziehen. Wohl mögen wir davon Veranlassung nehmen, uns zur eigenen Buße über das, was etwa Verkehrtes von uns selbst ausgegangen sein mag, geneigt zu machen; aber aus allen oder einigen Zeitaltern nur jenes hervorzuheben und in den Vordergrund zu stellen, um etwa sogar es gebrauchen zu wollen, im Gegensatze dagegen die eigene Vorzüglichkeit zu preisen und Jubel darüber ertönen zu lassen, wie weit wir es im Gegensatze zu anderen Zeitaltern in der Tugend und in der Erkenntniß gebracht hätten, darin liegt schon eine Hauptverkehrtheit. Es muß vielmehr Jedem, dem es um wahre Erkenntniß und Wissenschaft zu thun ist, hauptsächlich daran gelegen sein, die höheren geistigen und sittlichen Richtungen, in denen sich jedes Zeitalter bewegt hat, in sich zum Bewußtsein zu bringen, und das wahrhaft Lebendige eines jeden Zeitalters zu erkennen, um es in Verknüpfung mit dem, woraus es sich entwickelt, so wie mit dem, was wieder aus ihm sich

entwickelt hat, im Zusammenhange der Gesammtidee der Weltgeschichte auffassen und deuten zu können.

Wenn im Mittelalter allerdings den niederen Ständen eine der Würde des Menschen nicht angemessene Stellung angewiesen war, und wenn man in ihrem politischen Verhältniß reine Durchführung des christlichen Prinzips mit Grund vermißt, so muß zur Erläuterung dieses Verhältnisses auf den allgemeinen Charakter, den das Christenthum bei seiner Ansiedelung auf Erden im Gegensatze gegen die heidnische Welt, über die es sich ausbreitete, hatte annehmen müssen, hingewiesen werden. Das ganze Mittelalter war eine Zeit, in welcher der Sauerteig des Christenthums im Schooße einer ursprünglich heidnischen Welt, in welchen er aufgenommen worden, noch gährte. In dieser Gährung mußten sich Gegensätze erzeugen, und je weniger anfänglich noch das allgemein herrschende Prinzip überall jedes einzelne Glied des ganzen Gebäudes, welches aufgerichtet ward, gleichmäßig hatte durchdringen können, um so schärfer mußten auch diese Gegensätze einander gegenübertreten. Im Verhältnisse des Ritters zum Bauer machte sich da, wo es nicht durch Pietät gemildert ward, allerdings eine gewisse Härte geltend, und auch unter den Rittern selbst, wie in ihren Verhältnissen, in denen sie als Vasallen zu ihrem Herrn standen, herrschte nicht immer jener Geist des Friedens, wie er dem Prinzipe nach aus Freundschaft und Treue hätte emporblühen sollen. In diesem Allen aber darf man die eigentlich bewegenden Momente der Geschichte der europäischen Menschheit während der Zeit des Mittelalters nicht suchen wollen. Es trat an jenem nur das hervor, was der Seite angehörte, von welcher gegen das Höhere und Edlere, um dessen Verwirklichung gerungen ward, angekämpft wurde.

Dies beruhte in der noch ungeregelten, nicht gehörig gebändigten Bewegung der natürlichen Neigungen im Menschen. Ganz überwunden können dieselben, so lange der Mensch auf

Erden weilt, nie werden; aber unter dem Beistande des erlösenden Geistes, den Christus über die Menschheit ausgegossen hat, sollen sie durch die Vernunft geregelt werden. In seiner gedoppelten Stellung zur Erde und zum Himmel, in welche sich der Mensch gesetzt findet, ist er mit Nothwendigkeit auch an die Natur verwiesen, und dies Verhältniß fordert unabweislich irgend eine Art von Anerkenntniß innerlicher Berechtigung der im menschlichen Gemüth mächtigen Naturprinzipien. Es kann sich dabei nur über die besonderen Bestimmungen fragen, unter welchen jene Anerkennung zu gewähren ist. Daß sie sich den christlichen Prinzipien gegenüber nicht selbstständig dürfen machen wollen, versteht sich von selbst; aber sicher ist, daß eine höhere Berücksichtigung, als welche ihnen im sittlichen Bewußtsein der Christenheit im Mittelalter zu Theil geworden, Bedürfniß unserer Zeit ist. Es handelt sich heutzutage nur um das richtige Maaß der Ausgleichung des hier besprochenen Gegensatzes.

Wenn auch der Rationalismus heutiger Zeiten die Behauptung, daß in den neueren Jahrhunderten seit der Erwachung der Wissenschaften ein heidnisch zu nennender weltlicher Sinn in übermäßig einseitiger Weise im Geiste der europäischen Menschheit erwacht sei und sich geltend gemacht habe, richtig aufzufassen und zu verstehen nicht im Stande ist, so muß sie demselben gegenüber doch immer und immer wiederholt werden. Das rationalistische Treiben geht nur auf Weltweisheit hin und trachtet nur darnach, in der Welt sich zurecht zu finden, in dem Begreifen der weltlichen Verhältnisse Weltbewußtsein in sich zu entwickeln; aber die inneren Bereiche des tieferen Seelenlebens, wo die Keime des Gottähnlichen im Menschen, des Göttlichen, darf man wohl sagen, verborgen ruhen, zu durchforschen, ist ein dem Rationalismus fern liegendes Geschäft. Aus der Welt nur und in der Welt will er das Wesen und die Kraft Gottes erkennen, da zu diesem doch nur der innere Wächter der Seele führt. Wahres Gottes-

bewußtſein liegt ihm eben deshalb fern, weil er in ſeiner ganzen weſentlich nach Außen gekehrten Richtung von dem Wege abgewichen iſt, auf welchem er allein dazu gelangen könnte, und der von ihm beherrſchte Menſch, anſtatt in ſtiller Sammlung des Gemüths deſſelben ſich zu verſichern beſtrebt zu ſein, in den Irrgängen dialektiſcher Verſtändigkeit ohne höhere Leitung und Führung ſich herumbewegt.

Freilich fehlte dem Gottesbewußtſein, wie es im Mittelalter faſt nur in verſchwimmender Seelenempfindung ſich bewegte, die Form wiſſenſchaftlicher Bewußtheit, wie ſie dem um Klarheit und Reife ringenden Geiſte ein nothwendiges Bedürfniß iſt, und was die in ariſtoteliſcher Philoſophie wurzelnde Scholaſtik oder die in platoniſcher wurzelnde Myſtik darzubieten vermochten, konnte für eine allgemeinere, in weitere Kreiſe ſich verbreitende Bildung eben nicht von großer Bedeutung ſein. In den Beſtrebungen der Scholaſtik und Myſtik des Mittelalters zeigte ſich indeß ſchon in einer ſehr lebhaften Weiſe das Bedürfniß, was heutiges Tages unabweislich ſich geltend macht. Es iſt das vernunftgemäßer Vermittelung des Gottes- und des Weltbewußtſeins oder der Religion und Philoſophie, wie man nach früherem Ausdruck den Gegenſatz bezeichnet hat. Es ſoll und darf die Philoſophie nicht aus dem Bereiche der chriſtlichen Theologie verbannt werden; ſie darf ſich aber auch nicht von dem Grund und Boden ſittlich-religiöſer Geſinnung ablöſen. Daß ſie dies in Folge des Erwachens eines übermäßig mächtig gewordenen Weltſinnes gethan hat, darin beruht das Hauptunheil unſerer Zeit, in welcher die verſchiedenſten einander ſich widerſprechenden Gedanken und Anſichten in der verworrenſten Weiſe durcheinander ſpielen. Wo die ſittlichen Haltpunkte einmal aus dem Bewußtſein verſchwunden ſind, da muß ſich von ſelbſt ergeben, daß es in die Mannigfaltigkeit der Reize des ſinnlichen Naturdaſeins ſich verliert.

Allgemeine Wohlbehaglichkeit des Daſeins und irdiſche Glückſeligkeit iſt das, worauf heutiges Tages von allen Seiten

her Jagd gemacht wird. Darin aber liegt gerade der Punkt, von welchem aus die Verwirrung anhebt. Im alten Teſtament heißt es: „Zu Leiden ſind wir geboren und zu Leiden werden wir ſterben.“ Auch im neuen Teſtament wird, wie Jeder weiß, der Zweck des menſchlichen Daſeins nicht auf ſinnlichen Genuß bezogen. Wer irgend noch Sinn hat für die Würde, für den Adel des menſchlichen Weſens kann auch unmöglich anerkennen, daß in der Erreichung irdiſcher Glückſeligkeit der höchſte Zweck des menſchlichen Daſeins beſtehe. Und auch der, der im Frevelmuthe die beſeligenden Einwirkungen des heiligen Geiſtes trotzig von ſich weiſ't, wird, wenn er nicht ganz in Thierheit verſunken iſt und noch irgendwie nur innere Regungen der Seelenhaftigkeit in ſich fühlt, nicht wagen, eine ſolche Behauptung als Grundſatz aufzuſtellen und zu vertheidigen. Die Sache iſt ſo einfach, daß ſie der Erwähnung kaum werth geachtet werden ſollte, wenn nicht im Handeln der Menſch ſo oft auf Irrwegen wandelte, deren Verfolgung grundſätzlich dem Gedanken nach zu vertheidigen er kaum wagt. Die großen Weiſen des Alterthums, die eigentlichen Gründer der Philoſophie, ein Platon, ein Ariſtoteles mühten ſchon faſt ihr ganzes Leben hindurch in dem Beſtreben ſich ab, die Begriffe der wahren Luſt und der Glückſeligkeit, wie es ſich damit der Wahrheit nach verhielte, zu beſtimmen. Ihnen kam es nicht in den Sinn, ſie auf Sinnengenuß zu beziehen; ſie ſuchten vielmehr auf mannigfaltigem Wege den Beweis zu führen, daß Beides, die wahre Luſt und die Glückſeligkeit von Weisheit und Tugend abhängen.

Der thieriſchen Bedürftigkeit des Menſchen in ſeinem irdiſchen Daſein weiſen ſie freilich mit Billigkeit ihr Recht an, doch immer nur in einem ſehr beſchränkten Maaße. Worauf ſie den Menſchen ſeinem eigentlichen Weſen nach hinwieſen, das war der Pfad des Ringens um Weisheit und Tugend. So iſt es nicht blos Religion und Chriſtenthum, was den Menſchen auffordert, nach höheren Dingen, nach höherem Heil,

als was die Erde bieten kann, zu ſtreben; die Philoſophie und das Heidenthum laſſen vielmehr ähnliche Forderungen an den mit Seelenhaftigkeit begabten Menſchen ergehen.

In Erwägung deſſen aber mag es in heutiger Zeit wohl nicht unangemeſſen erſcheinen, die in den Werken von Platon und Ariſtoteles wiſſenſchaftlich verarbeiteten Grundſätze ſittlichen Daſeins in Beziehung auf ſtaatliches Leben, wie ſie ſich im Geiſte des edelſten unter den Völkern des Heidenthums zum Bewußtſein ausgebildet, etwas näher ins Auge zu faſſen und ſie mit denen des ſtaatlichen Lebens der Völker, von denen man mit Recht ſagen kann, daß ſie es geweſen ſind, die dem Chriſtenthum eine Heimath auf Erden geſchaffen, in Vergleich zu ſtellen. Unmittelbar freilich für das durch die Reden in den Kammern hervorgerufene Bedürfniß wird eine ſolche Arbeit zwar nicht ſehr fruchtbringend ſein können. Denn in den Kammern findet ſich allerdings nicht der Ort, an welchem es angemeſſen wäre, die Fragen, die ſich auf die allgemeinen Grundſätze, nach welchen die ſtaatlichen Verhältniſſe zu beurtheilen und zu behandeln wären, in weitläuftiger Rede und Gegenrede in Erwägung zu ziehen. Eigentlich müßte man darüber vor allem Anfange der Berathung einig ſein; denn Berathung über einen Gegenſtand, in Rückſicht auf welchen von Seiten der zur Berathung Berufenen, im Allgemeinen gar keine Einigkeit der Anſicht ſtattfindet, kann niemals zu irgend einem Ergebniß führen, da einer ſolchen Berathung aller feſte Boden, aller Ankergrund fehlen würde. Freilich iſt es heutiges Tages leider weder in Berlin noch in Paris noch ſonſtwo auf dem feſten Lande von Europa ſo, daß die Volksvertreter in den Kammern in Rückſicht auf die Fragen, die das rein Allgemeine der Verhältniſſe des Staates, dem ſie angehören, betreffen, auf einem Boden ſtänden, von dem ſie einen gemeinſamen Ausgangspunkt nehmen könnten, um von da aus auf die Berathung über die einzelnen Gegenſtände überzugehen. Muß denn ſo auch den Berathungen der gediegene Halt fehlen,

und können sie sich leicht ins Blaue verlieren, so müßte es dennoch ein gar seltsames und unangemessenes Verlangen genannt werden, wenn die Forderung aufgestellt würde, daß man zunächst und ehe man zur Berathung über die einzelnen Gegenstände, die nach zeitlichen Bedürfnissen sich vordrängen, übergehe, in den verschiedenen Kammern über die allgemeinsten Grundsätze, die überall als leitende Gedanken für die Verhandlungen festzuhalten wären, sich zu einigen habe. Dieser Forderung entsprechende Versuche würden bei den in unserer Zeit herrschenden Verwirrungen und Widersprüchen eben so zeitraubend als überhaupt zwecklos sein. Sie würden ihr Ziel nicht nur nicht erreichen, sondern selbst für den vorausgesetzten Fall, daß es auf einen Augenblick erreicht schiene, sehr bald in ihrer Nichtigkeit sich als verfehlt darstellen. Denn wem würde es nach der Art von Freiheit, die heutiges Tages so viel gepriesen wird, und nach welcher man in politischen Dingen weder von Ehre noch von Gemüthlichkeit etwas wissen will, nicht gestattet sein müssen, getrieben von seinem Gewissen und auf die Wahrhaftigkeit seiner Gesinnung sich berufend, von der nach langen Verhandlungen zustandegekommenen Doktrin in jedem Augenblicke zurückzutreten.

So wenig aber wie unter den heutigen Zuständen die Möglichkeit vorauszusetzen ist, daß in den Grundstimmungen der einzelnen Kammern irgendwo Uebereinstimmung sich finden werde, ist es auch als möglich anzunehmen, daß die in den Kammern herrschenden Stimmungen denen des Volkes, dessen Meinungen, der heutiges Tages herrschenden Theorie zufolge, die aus demselben gewählten Kammermitglieder vertreten sollen, wahrhaft entsprechen dürften. Die Meinungen der Menge bewegen sich dergestalt haltungslos im Unendlichen herum, werden außerdem so sehr von den schwankenden Bewegungen zeitlicher Verhältnisse bestimmt, daß das, was der Meinung nach vertreten werden sollte, durch die Vorstellung weder mit Bestimmtheit aufzufassen noch festzuhalten ist. Es ist eine völ-

den, den Gegensatz der Grundsätze, die in diesen herrschen, zu denen, die man in heutiger Zeit mit Eifer, nicht ohne Anwendung von Gewalt geltend zu machen bestrebt gewesen ist, etwas näher betrachten.

Es ist indeß, ehe zur Darstellung der drei hier zu behandelnden Systeme übergegangen wird, noch Einiges zur Bestimmung des Verhältnisses derselben zu einander zu sagen. Daß Platon in den vorwaltenden Wirren seiner Zeit Wissenschaft und Erkenntniß als das Einzige angab [1]), durch dessen Vermittelung dem vorhandenen Uebel abzuhelfen sei, ist bekannt genug; doch möchte sich noch mancher Zweifel erheben, ob er wirklich der innersten Ueberzeugung gelebt habe, daß die Erkenntniß allein schon zum Heile führe. Denn wenn er auch als Grundsatz die Behauptung aufstellt, daß der Wille des Menschen durch seine Erkenntniß bedingt und bestimmt werde, so nimmt er doch zugleich auch den Beweis für die Nothwendigkeit, daß Gesetze erlassen würden, von der als Grundsatz ausgesprochenen Behauptung her, daß nicht Jeder, wenn er auch zur Erkenntniß dessen gelangt, was das Beste sei, stets die Kraft und den Willen habe, darnach zu handeln [2]). Dieser Bemerkung zufolge war ihm das Moment der reinen Erkenntniß keineswegs das, worauf er in sittlicher Beziehung das alleinige Gewicht legte. Im Gegensatze zu der Verderbtheit seiner Zeit in ideale Richtungen hineingetrieben, legte er indeß dennoch auf Erkenntniß ein so bedeutendes Gewicht, daß man, wenn man ihn in dieser Beziehung beurtheilen will, nicht umhin kann, ihm eine Neigung zu doktrinärem Wesen vorzuwerfen. Die Lehre galt ihm fast als Alles und auf sie setzte er sein ganzes Vertrauen. Wenn er auch in den Zuständen seiner Zeit keine Veranlassung fand, unmittelbar eingreifend

---

[1]) Platon de republ. L. 5. p. 474 b. c. de leg. L. 3. p. 688 e. 689 a. Tim. p. 90 d.

[2]) De leg. p. 875 a.

durch sein Handeln darauf einzuwirken, weil ihm der Boden nicht dazu geeignet schien, so kann man ihn doch nicht von dem Vorwurfe einer Neigung zum doktrinellen Machenwollen freisprechen. Von solcher Neigung legt schon sein Werk über die Gesetze hinlänglich Zeugniß ab, und wenn Sokrates auch von seinem Urbilde des vollkommensten Staats als von einem nur im Himmel weilenden spricht [1]), so redet er doch auch von der Möglichkeit der Verwirklichung desselben durch Vermittelung menschlicher Weisheit [2]). Das Stärkste, was er in dieser Beziehung sagt, besteht ohne Zweifel in der Behauptung, daß ein einziger weiser Gesetzgeber als König, wenn er einen Staat gefunden hätte, der seiner Leitung sich anvertrauen wolle, genüge, um den ganzen Staat zur Vollkommenheit zu führen [3]). Er erbietet sich, den Beweis zu führen, daß, wo einmal dieser Fall eingetroffen wäre, oder wo er eintreffen würde, da auch ein vollkommener staatlicher Zustand bestanden habe oder bestehen werde [4]).

Diese Behauptung trägt wohl, besonders da sie auch auf barbarische Völker sich ausdehnt, so sehr wie möglich einen doktrinären Charakter an sich. Sie entspricht ihrem Geiste nach dem, worauf in Rücksicht auf das, was die Erziehung vermöchte, Sokrates, Platon und nebst beiden selbst auch Aristoteles ihre übertriebenen Hoffnungen gründeten. Daß die Hellenen, die gewissermaaßen geschichtlich dazu berufen waren, die Barbaren zu erziehen und seit Alexanders Zeiten mit Erfolg dem Berufe, ihre Bildung bis an den Indus auszubreiten, nachgekommen sind, so viel Gewicht auf das Moment der Erziehung als eines Mittels, die rohe Natur im Menschen von ihm abzuschleifen, gelegt haben, kann freilich ihnen so wenig wie den drei genannten Philosophen zum Vorwurf gereichen; läugnen aber

[1]) De republ. p. 592 b.
[2]) A. a. O. p. 502, 540 d. e. 541.
[3]) A. a. O. p. 502 b.
[4]) A. a. O. p. 499 c.

liche wiſſenſchaftliche Bedeutung des platoniſchen Staats wird man nie vollkommen klar werden, wenn man blos bei Betrachtungen über die Bedeutung des von ihm aufgeſtellten und ſeinen Grundzügen nach an Erinnerungen aus der heraklidiſch-doriſchen Zeit ſich anſchließenden Urbildes ſtaatlichen Lebens ſtehen bleibt. Diejenigen Theile des Werkes vielmehr, in welchen der Verderb und der Untergang des Lebens des Hellenenvolkes geſchildert wird, ſind von gleicher Wichtigkeit und Bedeutung und gehören der Idee des ganzen Werkes eben ſo weſentlich an, wie diejenigen Theile, die Auseinanderſetzungen über das ſittliche Urbild enthalten. Das Ganze enthält eine im wiſſenſchaftlichen Bewußtſein verklärte geſchichtliche Schilderung der ſittlichen Kämpfe des Hellenen, die er im Einzelnen wie im Geſammtleben des Staates zu beſtehen gehabt und denen er endlich unterlegen iſt. Dabei wird ſtets auf das ſittliche Urbild, dem nachzuſtreben er berufen war, hingewieſen und zugleich auf die Herrlichkeit und auf den Lohn, die als Preiſe der in dieſen Kämpfen errungenen Siege in Ausſicht ſtehen.

Anſtatt in ſolchem Sinne das Werk aufzufaſſen, hat man ſeltſamerweiſe genug bei der Frage darüber, in welcher Abſicht Platon daſſelbe entworfen habe, ſich in Einzelheiten verloren. So hat man ſich in Unterſuchungen darüber eingelaſſen, ob jene Abſicht auf die Frage über den Begriff der Gerechtigkeit oder auf die über die vollkommenſte Staatsform ſich bezogen habe. Von dieſer Unterſuchung abzuſtehen, hätte man ſich ſchon durch das ſollen bewegen laſſen, was Ariſtoteles über die Gerechtigkeit ſagt. Er ſetzt nämlich den Charakter derſelben darin, daß, während die anderen Tugenden nicht nothwendig auf Verhältniſſe zu anderen Perſonen hinwieſen, ſie in derartigen engen Beziehungen ſtände und ausgeübt würde [1]). In dieſer Bedeutung für das gemeinſchaftliche Leben, die Ariſtoteles ſomit

[1]) Aristot. Ethic. ed. Zell. L. 5. c. 1. §. 15.

in der Tugend der Gerechtigkeit nachweist, ist auch die bestimmte Beziehung gegeben, die sie zum Staat hat. Die Untersuchungen über den Begriff der Gerechtigkeit und über die vollkommenste Form des Staats gehen daher in einander über, da ein vollkommenes Staatsleben nur dadurch erblühen kann, daß in demselben die Gerechtigkeit in Frische und Gesundheit waltet. Deshalb hat Platon beide Fragen in einander herübergezogen und in einer zusammenfassenden Behandlung erörtert. Er ging bei seiner Untersuchung von dem Begriff der Gerechtigkeit aus und ward dabei von selbst auf die über die Form herübergeleitet, in welcher dieser Begriff seinem Urtheile nach am ehesten zu verwirklichen sein werde. Dann aber schilderte er später das Wesen der Ungerechtigkeit und stellte besonders auf eine recht lebendige, wenn auch nicht im Einzelnen allgemein genügende Weise es dar, wie in der Geschichte des Hellenenvolkes die Ungerechtigkeit, nachdem sie einmal angehoben hatte, nur immer im Wachsen begriffen gewesen. Was ihm als irrig in dieser Rücksicht auch Aristoteles nach der Erfahrung vorwerfen mag [1]), der Idee nach, welcher zufolge das geschichtliche Leben der Völker des Alterthums aus der heroischen Monarchie und Aristokratie in die Oligarchie, Demokratie und endlich in die Tyrannis sich umgewandelt hätte, hatte Platon gewiß Recht. Den einfachen Entwickelungsgang in dieser Hinsicht stellt welthistorisch die Geschichte der Römer dar, von der Platon freilich noch keine Kunde hatte.

Es darf hier wiederholt bemerkt werden, daß Platon mit seinem Bewußtsein nicht blos in der Luft des reinen Gedankens schwebte, sondern mit seiner lebendigen Anschauung wirklich im Mittelpunkte des geistigen Lebens der Hellenen sich bewegte. Dennoch stand er seiner sittlich verderbten Zeit im schroffsten Gegensatze gegenüber und inwiefern er hoffen zu dürfen glaubte, diesen Gegensatz auf dem Wege der Erkennt-

[1]) Aristot. Politic. L. 10. c. 5. §§. 2. 3.

viel allgemein Menſchliches überhaupt der Geiſt der Hellenen in ſich trug, das ſpiegelt ſich auch ab in ihren Werken; aber volksthümlich in ihrem Bewußtſein abgeſchloſſen im Gegenſatz gegen die Barbaren blieben auch ſie. Zu einem weltgeſchichtlichen Bewußtſein, von welchem die ganze Menſchheit umfaßt wird, konnten ſie in ihrer Zeit noch nicht gelangen. Darin liegt auch der Grund davon, daß ſie das ganze geſchichtliche Leben der Hellenen nur vom helleniſchen Standpunkte aufzufaſſen und zu beurtheilen im Stande waren. Dem Geiſte Platons ſchwebte wohl eine höhere Ahnung von einer dereinſtigen Zukunft vor; doch trug dieſelbe in hohem Maaße den Charakter der Unbeſtimmtheit an ſich und wahrhaft in ſeinem Geiſte befriedigt fühlte er ſich nur in Hinwendung ſeines Blicks auf die Vergangenheit der Geſchichte des Hellenenthums, wie er ſich davon ſeine Vorſtellung gebildet hatte. Von der ſeiner Zeit nahe bevorſtehenden Zukunft, in welcher Völker der verſchiedenſten Abſtammung, Barbaren und Hellenen, zur Vereinigung unter eine allgemeine Herrſchaft zuſammenberufen werden ſollten durch Alexander, hatte er keine Vorſtellung. Selbſt auf das wiſſenſchaftliche Bewußtſein des Ariſtoteles hat der ungeheure Umſchwung, der zu ſeiner Zeit in der Geſchichte der Menſchheit ſich vorbereitete, keinen merklichen Eindruck gemacht. Man findet davon in ſeinen Schriften keine Spur; er hält ſich vielmehr auf dem althelleniſchen Standpunkt des vereinzelten ſtädtiſchen Lebens und ſtellt von dieſem aus ſeine Betrachtungen an, ohne das, was zu ſeiner Zeit von den Makedoniern ausging, zu berückſichtigen. Eigentlich geſchichtliches Bewußtſein von den allgemeineren, das Leben der Menſchheit innerlich bewegenden Richtungen geht ihm noch in höherem Maaße ab wie dem Platon. Dieſer letztere hat doch wirklich das innere Geſetz der Entwickelungen des politiſchen Lebens der Hellenen aufgefaßt und in ſeiner Ueberſicht über den Gang der Umwandlungen der Verfaſſungen aus der heroiſchen Monarchie und Ariſtokratie in die Timokratie, Oligarchie, Demo-

kratie und Tyrannis dargeſtellt. Hinweiſungen auf ſolche, durch geiſtige Anſchauung dem Bewußtſein unmittelbar entgegentretende Geſetze ſcheinen aber durch die pragmatiſche Behandlungsweiſe des Ariſtoteles nicht durch. Dieſer nimmt Alles mehr von der Seite der vereinzelten äußeren Erfahrung und das ſo Geſammelte verſtändig ordnend und mit einander vergleichend, betrachtet er es nur nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit. Eine ſolche Betrachtungsweiſe führt aber nothwendig aus der lebendigen Anſchauung heraus, leitet Alles auf den allgemeinen Begriff zurück und wird ſomit auch doktrinär, inwiefern nämlich der Doktrinärismus im einſeitigen Feſthalten an allgemeinen Begriffen beſteht.

Ariſtoteles war eben ſo wenig wie Platon im Stande, auf wiſſenſchaftlichem Wege der Noth ſeiner Zeit Abhülfe zu geben. Die Tugend war dem Geſchlechte der Zeitgenoſſen dieſer beiden Philoſophen auf doktrinärem Wege nicht einzuimpfen. Die Weisheit, wie ſie Ariſtoteles und Platon pflegten, genügte bei der Geſinnungsloſigkeit ihrer Zeitgenoſſen in keiner Weiſe. Es war einmal der Trieb individueller Freiheit erwacht, in welchem das Leben der Hellenen ſich auflöſte. Bei Allem unſittlichen Weſen indeß, welches demſelben auch anhaftete, hat ſich die weltgeſchichtliche Bedeutung des Waltens dieſes Triebes beſonders darin erwieſen, daß er es war, der in der Geſchichte der Römer nicht nur auf die kräftigſte Weiſe ſich fortſetzte und derſelben ihre eigentliche Seele einhauchte, ſondern auch während der Blüthezeit der Republik rechtliche Organiſation zu ſchaffen ſich fähig erwies. Der Kampf um individuelle Freiheit nach gleichem Recht und gleichem Geſetz iſt das, was dem großartigen Kampfe des Plebejerthums gegen das Patriziat ſeine hohe weltgeſchichtliche Bedeutung verleiht.

In der That beſtand das, was geiſtig in der Geſchichte der Römer waltete in dem hohen Beſtreben der Herſtellung eines Urbildes gemeinſamen Lebens der Menſchen auf Erden, in welchem die natürlichen Gegenſätze, in die das Menſchen-

geschlecht seinem Naturdasein nach zerfallen ist, ausgeglichen würden. Die Frage über Freiheit und Gleichheit unter den Menschen hatte schon Platon, der in Beziehung auf dieselbe an die Entwerfung seines Werkes über die Gesetze ging, beschäftigt und Aristoteles hatte derselben mit noch größerem Eifer seine Untersuchung gewidmet. Beide aber hatten diese Frage nur im hellenischen Sinne und vom hellenischen Standpunkte des Bewußtseins aus gelöst. Aristoteles hatte sich dabei nach dem Begriffe des Gegensatzes von Hellenenthum und Barbarenthum in die allerschroffste Ansicht von dem Verhältnisse bürgerlicher Freiheit und Knechtschaft verloren und auch Platon kam später dazu, in seinen Gesetzen das in seinem Staat weit milder gefaßte Verhältniß der Halbfreien zu den Vollfreien schroffer zu bestimmen. Freilich ist im römischen Reiche auch dieser Gegensatz nicht aufgehoben; aber in Rücksicht auf allgemeinere politische Verhältnisse lag dem geschichtlichen Streben im römischen Reiche doch die Idee zu Grunde, die Plutarch preisend als die des Zeno vorträgt und um deren Verwirklichung auch schon Alexander gekämpft haben sollte.

Plutarch meint, es bestände eine besondere Größe Alexanders darin, daß er, wenn Platon nur eine Form des Staats entworfen habe, die überdies ihrer Strenge wegen von Niemandem angenommen worden wäre, so habe Alexander unter den barbarischen Völkerschaften mehr als siebenzig Städte gegründet, durch Asien hellenische Bildung ausgebreitet und die Menschen aus einem wilden und rohen Zustande herausgerissen. Die von ihm Besiegten wären glücklicher gewesen als die, die vor ihm entkommen wären, da diese Niemand von dem Loos eines elenden Lebens abgerufen, jenen aber der Sieger die Glückseligkeit aufgedrungen habe.

Eine solche Wirksamkeit habe der so sehr gepriesenen politischen Lehre des Zeno entsprochen, deren Hauptzweck darauf hingegangen wäre, es zu erwirken, daß die Menschen nicht vereinzelt nach eigenem und von dem anderer Menschen ver-

ſchiedenen Rechte lebten, ſondern daß alle Menſchen volksthümliche Genoſſen und Bürger unter einander wären und unter ihnen eine gleiche Lebensweiſe, eine gleiche Ordnung herrſche, gleichſam nach dem Vorbilde einer Heerde, welche nach gleichem Rechte gemeinſame Weiden benutze. Daß Alexander im Sinn dieſer ſtoiſchen Lehre gewirkt habe, lobt Plutarch und fügt dieſem Lobe noch ein anderes in Beziehung darauf hinzu, daß er nicht auf den Rath des Ariſtoteles eingegangen wäre, nach welchem ihm empfohlen worden ſei, den überwundenen Barbaren den Stand der Knechtſchaft anzuweiſen, den Namen der Hellenen aber zum herrſchenden zu machen. Statt dieſem Rathe zu folgen, habe er ſich bewährt als ein ſolcher, der als Lenker und Ordner der Geſchicke der Völker von der Gottheit geſchickt ſei, um dieſe, was er durch Worte nicht vermocht habe, durch das Schwert zur Gemeinſchaft zu führen und ſie zu einer Geſammtheit zu vereinigen [1]).

Mag ſich der Wirklichkeit nach die Sache, die Plutarch in der hier angeführten Stelle rhetoriſch preiſt, auch gerade nicht ſo glänzend verhalten haben, wie er ſie ſchildert, ſo iſt doch ganz gewiß, daß in der Geſchichte Alexanders im Streben nach Völkervereinigung eine ſolche in einer Art zu Stande gekommen iſt, von der man früher nur in Ahnungen mythiſcher Anklänge, die auf das Verhältniß von Aſien und Europa zu einander hinwieſen, geträumt hatte.

Daß im ähnlichen Sinne der Gang der weltgeſchichtlichen Entwickelungen, wie er unter Alexander ſeine Richtung genommen hatte, in Beziehung auf Völkervereinigung in der Geſchichte der Römer der Hauptſache nach ſich fortſetzte, iſt unläugbar. Die Römer führten das im Weſten durch, was Alexander ſchon im Oſten durchgeführt und an deſſen Ausführung im Weſten er auch ſchon gedacht hatte. Wenn auch zwiſchen den Richtungen, in denen die Geſchichte Alexanders

[1]) Plutarch. de Alexandri magni. Fort. aut Virtut. Or. I. §. 5. 6.

üppige Sinnenluſt, blos weil ſie vorhanden, auch ſich zu regen berechtigt hielt, mußte am Ende die äußere Macht des Schwertes zu Hülfe gerufen werden, um nur mit der Gewalt Ordnung und Sitte in dem Leben des zur Thierheit herabſinkenden Römervolkes aufrecht zu erhalten. Das Volk kam in die Knechtſchaft des heidniſchen Cäſarenreichs.

Schon jedoch bereiteten ſich in dem Fortgange weltgeſchichtlicher Entwickelungen andere Momente zum Heile für die Menſchheit vor. Die Berufung aller Völker ſich zu ſammeln zu einer in ſich einigen Gemeinde ward durch die verkündigt, die als die Boten Chriſti über die Welt ausgeſandt wurden. Daß die Predigt von der Gemeinſchaft in Liebe durch Chriſtus zunächſt freilich und unmittelbar nur ſeine Beziehung auf und ſeine Bedeutung für das innere Seelenleben des Menſchen hatte, kann nicht bezweifelt werden. Zu den weltlichen, den ſtaatsbürgerlichen Verhältniſſen ſtand das, was verkündigt ward, nur in vermittelter Beziehung. Sogar der ganze Boden, auf den das Chriſtenthum ſeinem Urſprunge nach zurückweiſt, die moſaiſche Geſetzgebung, trägt ſchon mehr den Charakter reiner Innerlichkeit, als daß ſich auf demſelben beſonders das bewegen ſollte, wodurch die der Natur innerlich verfallenen heidniſchen Völker derſelben verbunden blieben. Wenn die Edleren unter dieſen ihre ganze Kraft und Thätigkeit darauf verwandten, die äußere Natur unter ihre Herrſchaft zu bringen, ſich auf Erden anzuſiedeln und Kultur überall auszubreiten, auch in Ausbildung eines reichen Weltbewußtſeins in mannigfaltiger Weiſe in geiſtigen Bildern die Verhältniſſe des Weltlebens vor dem Bewußtſein ſich zu vergegenwärtigen, ſo beſchränkten ſich dagegen die Hebräer der Hauptſache nach im Feſthalten an einem einfachen Sittengeſetze, welches ihnen Moſes im Namen Jehovahs verkündigt hatte, und ſetzten ihre Hoffnungen und Erwartungen auf das, was ihnen für die Zukunft verheißen war. Wohl verſanken auch ſie in heidniſches Weſen mancherlei Art und gingen zum Theil darin unter; das indeß iſt und

bleibt ſtets das Wunderbare und man kann wohl ſagen das Gottbegabte in ihrer Geſchichte, daß bei allen Gräueln, die in derſelben überhand nahmen, lange Zeiten hindurch in den Propheten, die zu Zeiten aufſtanden, das Bewußtſein der Heiligkeit der Geſchichte des hebräiſchen Volksſtammes ſich erhielt und auch ſpäter noch, nachdem die ſeelenvolle Kraft des Geiſtes der Propheten allerdings verſchwunden war, im Bewußtſein der Phariſäer in begriffsmäßige Geſetzlichkeit erſtarrt, dennoch nicht ſich auflöſte.

Ein Höheres, der irdiſchen Gegenwart Entrücktes, war es allerdings, worauf die Hebräer bis zum Untergange ihres Staates ihr Heil ſetzten und worauf ſie auch zum Theil jetzt noch hoffen; aber es hatte zugleich auch ſeine irdiſchen Beziehungen in dem Glauben an die dereinſtige in Zukunft bevorſtehende Herrlichkeit Iſraels und ſelbſt auch nach den alten an Abraham geſchehenen Verheißungen war ja auch früher ſchon in denen über den Beſitz des gelobten Landes den Hebräern die Anſiedelung auf Erden verkündet. So wenig, wie ſich dies Moment von der hebräiſchen Geſchichte ihrer inneren Bedeutung nach loslöſen läßt, eben ſo wenig läßt ſich im Leben der Chriſten der Staat von der Kirche ablöſen. Zwar begreift unmittelbar die Kirche ein Höheres als das ſtaatliche Leben; von dem Standpunkte chriſtlicher Weltanſchauung aus, an den jeder Chriſt gewieſen iſt, kann aber nie zugegeben werden, daß Staat und Kirche außer einem innigen lebendigen Verhältniſſe zu einander ſtänden. Denn wenn auch die eigentliche wahre Bedeutung deſſen, was das kirchliche Leben angeht, auf das ewige Leben der Seele unmittelbar ſich bezieht, ſo ſtehen doch ſo lange der Menſch auf Erden wandelt, die Bewegungen dieſes ewigen Lebens der Seele, inwiefern in ihnen Geiſt und Herz gereinigt werden, nicht außer Beziehung zum irdiſchen Leben der Menſchen. Und dieſe Beziehung betrifft nicht blos die ſittlichen Zuſtände der einzelnen Menſchen, ſondern auch die der Staaten als Geſammtheiten. Denn der Staat umfaßt

die Kreiſe des Gemeindelebens in deſſen Beziehung zur Natur und Geſchichte. In dieſer Beziehung ſtehen die einzelnen Mitglieder der ſtaatlichen Gemeinde in dem mannigfaltigſten Verkehr mit einander, durch den das Leben des Staates bewegt wird und von dem auch nicht geläugnet werden kann, daß er von den Prinzipien, die in dem beſonderen Staate, in welchem dieſer Verkehr beſteht, walten, gleichfalls bewegt wird. Unmöglich aber iſt es, daß es chriſtlichen Mitgliedern einer ſtaatlichen Gemeinde gleichgültig ſein kann, nach welchen Grundſätzen dieſer Verkehr betrieben und geleitet wird. Es muß ihnen jedenfalls Alles daran gelegen ſein, daß es in Uebereinſtimmung mit Grundſätzen geſchehe, die dem entſprechen, was ſie in Rückſicht auf ihr ſittliches Daſein als das Höchſte und Heiligſte achten.

Die Idee des chriſtlichen Staates iſt keineswegs, wie es wohl neuerdings behauptet worden iſt, ein Phantom. So gewiß vielmehr, wie die ganze Menſchheit dazu berufen iſt, in Chriſto wieder vereinigt zu werden, ſo gewiß auch müſſen in einer fernen Zukunft, wenn dereinſt die allgemeine Bekehrung von ſtatten gegangen iſt, chriſtliche Staaten überall ſein, die einen ſittlich reineren Charakter an ſich tragen werden, als diejenigen, die heutiges Tages beſtehen. Damit iſt aber durchaus noch nicht behauptet, daß die Verfaſſungen jener Staaten, die dereinſt als chriſtliche beſtehen werden, als rein vollkommene Abbilder des Urbildes, welches uns in den ſittlichen Vorſchriften und ſonſtigen Verheißungen des neuen Teſtaments als das des Reiches Gottes geſchildert iſt, ſich geſtalten werden. Das Reich Gottes iſt einmal nicht von dieſer Welt und dieſen Gedanken, der dieſelbe Geltung hat, wie alles Andere, was in der Bibel vorkommt, muß man vor Allem feſthalten, wenn man von Dingen dieſer Welt, zu denen doch unbedenklich das ſtaatliche Weſen gehört, zu reden hat. Die chriſtliche Offenbarung, wie ſie in die Welt getreten iſt und uns vorliegt, hat unmittelbare Bedeutung nur in Bezug auf das ewige Leben

der Seele. Es sollte der natürliche Mensch durch die Erlösung und die Lehre, die sich daran anknüpfen mußte, umgewandelt und wiedergeboren, im Geiste gereinigt und gekräftigt werden, damit er im Frieden eingehe zum ewigen Leben und allerdings auch schon hier auf Erden des Friedens der Seele theilhaftig werde. Für diesen Zweck berief Christus seine Jünger um sich, segnete sie und stiftete seine Gemeinde.

Hierin beruht das, was unmittelbar durch das Christenthum gegeben war. Der von demselben ausgegangene Ruf ist aber an die gesammte Menschheit, an alle Völker ergangen, und eben dadurch gewinnt das Christenthum außer seiner rein sittlichen Bedeutung in Bezug auf die Seelenzustände der einzelnen Menschen auch seine so große allgemeine Bedeutung in Bezug auf die Entwickelungen in der Weltgeschichte. Es ist ganz unläugbar, daß sein Eintreten in die Weltgeschichte den Hauptumschwung in den Entwickelungen derselben bezeichnet.

Das Gottesbewußtsein des heidnischen Alterthums war im Verlorensein des Geistes der Völker an die Welt aufgelöst, in völlige Verwirrung gerathen. Als nothwendige Folge davon war auch in alle Kreise nicht blos rein sittlicher Verhältnisse, sondern auch staatlicher, gleichfalls die größte Verwirrung eingetreten. Mit Recht hat August Wilhelm von Schlegel es ausgesprochen, daß im römischen Cäsarenreiche der Mensch auf dem Wege gewesen wäre, in völliger Thierheit unterzugehen. Da aber ward von Christus gepredigt und vom Heil, welches er den Menschen gebracht habe. Neue Völker, germanische, kamen in jugendlich frischer Kraft heran. In ihrem ursprünglichen Naturzustande schon von Ehrgefühl und treuer Gesinnung beseelt, boten sie der neu über die Welt ausgestreuten Saat, die die Keime zu einem wieder erwachenden höheren sittlichen Leben in sich trug, einen tüchtigen Boden dar. In der für diese Saat empfänglichen Brust der germanischen Völker faßte die Lehre des Heils, die aus dem gelobten Lande erschollen war, feste Wurzeln, und in der Seele dieser Völker sich an-

ſiedelnd, gewann im Leben derſelben der Geiſt, der auf die Erde herabgeſtiegen war, hier eine Heimath.

Daß in der Art, wie die Entwickelungen in der Weltgeſchichte vor ſich gegangen ſind, im geſchichtlichen Sinne das Moment des Eintretens Chriſti in die Geſchichte von der höchſten politiſchen Bedeutung geweſen iſt, kann auch der Ungläubigſte nicht läugnen. Es iſt faſt unbegreiflich, wie die Gottesläugner unſerer Zeit die Spuren der Macht Chriſti, die ſo deutlich in der ganzen Geſchichte der chriſtlich-germaniſchen Völker hervortreten, ſo gänzlich verkennen und außer Acht laſſen können. Gegen die chriſtlich-theologiſche Dogmatik mag man allerdings Manches einzuwenden haben; die lebendige Macht des chriſtlichen Geiſtes hat ſich aber in der Geſchichte der europäiſchen und beſonders der germaniſchen Völker in einer ſo ſiegreichen Weiſe offenbart, daß es als ganz wunderlich erſcheint, wie es doch habe geſchehen können, daß die Feinde des Chriſtenthums ihren Gegenſatz auch von dieſer Seite zu betrachten unterlaſſen haben. Freilich iſt oft genug in Beziehung auf die Geſchichte des Mittelalters von den Irrthümern und den Gräueln des Pfaffenthums geredet worden. Theils aber beruht das, was in dieſer Rückſicht ſo gehäſſig hervorgehoben worden iſt, in böswilliger Entſtellung; theils aber muß zugegeben werden, daß wirklich im Kampfe des chriſtlichen Prinzips mit der rohen Natur Uebelſtände der mannigfaltigſten Art ſich erzeugt haben. Das iſt aber nicht dem chriſtlichen Prinzip an und für ſich zuzuſchreiben, ſondern dem Verhältniſſe, in welchem es zu ſeinem Gegenſatze ſtand. In der Form, in welcher es unter den damaligen Zuſtänden des Völkerlebens ſich geltend machen konnte, trug es indeß den Sieg davon. Daß das fränkiſche Reich nur in und mit dem Aufblühen der römiſchen Kirche erwachſen ſei, dies war ein in dem religiöſen wie dem politiſchen Bewußtſein der Franken feſtgehaltener und auch ganz der Wahrheit entſprechender Gedanke. Das fränkiſche Reich hatte nur ſeinen Halt, ſeine Kraft und ſeine Friſche

dadurch, daß es beseelt war von dem über die Welt gekommenen Geist Christi. Wäre aber das, was in diesem Reiche lebte, wirkte und strebte, keine Wahrheit, keine Wirklichkeit gewesen, nimmermehr hätte es sich in einem Kampfe von einer etwas mehr als vierhundertjährigen Dauer zu einer solchen Blüthe entfalten können, als in welcher es dastand nachdem Karl der Große mit der Kaiserkrone geschmückt worden war.

Hat sich nun so in der Hervorbildung des christlichen Kaiserreichs das Christenthum in seiner weltgeschichtlichen Macht bewährt, so leuchtet es auch ganz von selbst ein, daß innerhalb des Bereiches der Christenheit die Organe der Weltgeschichte, die Staaten, nicht als außer Beziehung zum Christenthum und zum Geiste desselben stehend gedacht werden können. Verkehrt aber ist es ohne Zweifel, hieraus folgern zu wollen, daß von dem Standpunkte christlicher Weltanschauung aus zu behaupten stände, daß den reinen Grundsätzen christlicher Sittenlehre unmittelbar auf jedes staatsrechtliche Verhältniß Anwendung zu geben und daß sie in solchen Verhältnissen unbedingt und ohne Beschränkung durchzuführen wären. Eine Durchführung der Art würde geradezu im Widerspruch mit dem Begriffe des staatlichen Lebens stehen, welches durch und durch in weltlichen Verhältnissen befangen ist.

Dies letztere begreift die Verhältnisse des Menschen in seinem irdischen Leben in Bezug auf den für dasselbe ihm angewiesenen Beruf, sich hier auf Erden eine Heimath zu erbauen, die in würdiger Weise seinem Wesen entspräche. Zunächst kommt dabei freilich das Prinzip der Gemeinschaft in Frage und inwiefern das Christenthum es ist, durch dessen Eintreten in die Weltgeschichte das gesammte Menschengeschlecht zur Gemeinschaft berufen worden, liegt auch in ihm das tiefste und einzig dauernde, das ewige Prinzip der in der Geschichte sich bildenden Staatengemeinschaften. Aber wenn auch so die Macht des christlichen Geistes wohl in der Geschichte wirkt, so stellt doch darum die Geschichte in ihren Staatenentwickelungen

noch nicht das Reich Christi selbst dar. Indem sie ihrer innerlichen Seite nach in Vermittelung durch die Kirche mit jenem Reiche verknüpft ist, wendet sie sich ihrer anderen Seite nach der Welt zu, die nicht die eigentliche Wohnung Christi ist. Es bewegt sich in der Geschichte die menschliche Kraft in geistiger Persönlichkeit, die geheiligt aber nicht aufgehoben werden soll, und die in den geschichtlichen Entwickelungen ihre volle Berechtigung hat.

Mögen auch alle Menschen vor Christo gleich sein, unter sich sind sie es nicht, und auf Erden herrscht eine mannigfaltige Verschiedenheit, in welcher eine reine unvermittelte Anwendung christlicher Grundsätze zu einer völligen Unmöglichkeit wird. Theils beruht dies in dem noch immer fortwirkenden Walten der Sünde, welchem kräftigst entgegenzuwirken der Beruf dessen ist, dem das weltliche Schwert anvertraut, theils in der reichen Mannigfaltigkeit der Richtungen des weltlichen Lebens, in welchem in stetiger Wiederholung mancherlei Verwickelungen sich erzeugen, die auf rein friedliche Weise gar nicht aufzulösen sind. Hier muß alsdann vermittelnd die Vernunft eintreten, um die Ausgleichung zu bewerkstelligen; der Drang aber in den Bereichen des weltlichen Lebens überall an jedem Punkte und in jedem Augenblicke die reinen christlichen Grundsätze vollkommen in Ausführung gebracht zu sehen, führt nothwendig zum Fanatismus, dem ein terroristischer Fanatismus des Hasses gegen das Christenthum, in welchem man die Herrschaft des Geistes desselben aus allen Verhältnissen verbannt wissen will, gegenübersteht.

Daß das weltgeschichtliche Leben der Menschheit wesentlich einem anderen Kreise angehört als dem des rein kirchlichen Lebens darf nie übersehen werden. Die Aufgabe des kirchlichen Lebens bezieht sich nur darauf, den einzelnen Menschen und am Ende das gesammte Menschengeschlecht zur Gemeinschaft mit Christo zu führen; die Aufgabe der Weltgeschichte aber und der weltgeschichtlichen Kämpfe besteht darin, dieser

Gemeinſchaft in Anſiedelung auf Erden eine würdige Heimath zu bilden. Es entſteht ſo in der Geſchichte der ganze großartige Kampf des Menſchen mit der äußeren Natur, der unmittelbar das Bereich der Kirche nicht berührt und nur den Kreiſen des ſtaatlichen Lebens anheimfällt, aber deſſenungeachtet nicht minder auch nur dem Dienſte Chriſti geweiht iſt.

Außer in den Kämpfen für dieſen Zweck bewegen ſich in der Weltgeſchichte noch nach einer anderen Seite hin die Kämpfe, in welche das ſtaatliche Leben ſich verſchlingt, um die Vermittelung der Völkervereinigung. Organe dieſer Vermittelung ſind die Staaten in ihrem gegenſeitigen Verkehr und es dienen auch ſelbſt dem Zwecke dieſer Bewegung die Kriege, die Staaten untereinander führen. Was jeder lebendige Staat umfaßt, begreift nicht blos das, was den Bereichen des rechtlichen Lebens anheimfällt, ſondern auch das, was der Geſchichte der ihm Leben und Fülle verleihenden Volksindividualität angehört.

Die verſchiedenen Staaten, wie ſie in verſchiedenen Zeiten nach mannigfaltigen Formen entſtehen und vergehen, ſind überhaupt nur als die Organe des Geiſtes der Weltgeſchichte aufzufaſſen und ihrem Weſen nach ſind ſie in ſolchem Sinne zu deuten. Zweierlei Arten von Völkergemeinden ſind in dieſer Rückſicht allerdings zu unterſcheiden, ſolche, die in vereinzelter Abgeſchloſſenheit ſich gebildet und lange Zeiten hindurch beſtanden haben, ehe ſie von den Richtungen der eigentlich weltgeſchichtlichen Bewegungen fremdartig ergriffen worden ſind, und ſolche, die nur in dieſen weltgeſchichtlichen Bewegungen ſich erſt vereinigt und in ihrem inneren Leben entwickelt haben. Jene tragen, wie die Horden des inneren Afrika's oder inwieweit ſie nicht ſpäter, wie die ſibiriſchen Völkerſtämme Rußlands, weltgeſchichtlichen Reichen unterworfen worden ſind, entweder einen rein hordenhaften Charakter an ſich, oder fallen doch, wie China und die von den Muhamedanern und Briten überwundenen indiſchen Reiche Naturſtänden des Menſchengeſchlechts

In Platon und Ariſtoteles hatte ſich noch keine Ahnung an ein weltgeſchichtliches Bewußtſein geregt, obgleich ihr eigenes Bewußtſein ſelbſt von der höchſten weltgeſchichtlichen Bedeutung iſt. Sie hielten ſich beide ganz innerhalb der Schranken des ächten urſprünglichen Hellenenthums, und daß ſie den wahren Geiſt deſſelben in ſich zum Bewußtſein verklärt haben, darin beruht eben ihre weltgeſchichtliche Bedeutung, in der ſie uns vorleuchten. Wie wir nämlich als Chriſten die Geſchichte des alten Bundes, die heilige Geſchichte im ſittlich-religiöſen kirchlichen Sinne als eine Vorbereitung auf das, was uns durch Chriſtum gebracht worden iſt, zu betrachten haben, ſo ſteht uns in Beziehung auf weltgeſchichtliche ſtaatliche Verhältniſſe und Entwickelungen, wie gleichfalls auch auf wiſſenſchaftliche, das Hellenenthum gegenüber, wie kein anderes Volksthum. Abgeſehen von der aus uralten Zeiten herſtammenden urſprünglichen natürlichen Verwandtſchaft, müſſen wir uns auch, wenn wir uns in den von den Hellenen geſchaffenen geiſtigen Welten umſehen, mit ihnen in geiſtiger Beziehung innigſt verwandt fühlen. Sollen wir uns an dem ſittlichen Ernſt der Helden und Propheten der heiligen Geſchichte ein Beiſpiel nehmen, ſo ſollen wir dagegen in Beziehung auf die Verhältniſſe des Weltlebens unſere Erkenntniß aufklären und unſeren Verſtand erleuchten dadurch, daß wir unſeren Blick ſchärfen in der Betrachtung der hohen Meiſterwerke des helleniſchen Alterthums. Was um und neben uns vorgehen mag und was entweder den Gräueln Iſraels oder denen des helleniſchen Dämagogenſchwindels zu ähneln ſcheint, muß uns weiter nicht berühren, als inwiefern wir mit aller unſerer geiſtigen und ſittlichen Kraft demſelben Widerſtand zu leiſten und Hemmungen entgegenzuſtellen uns zu beeifern haben. Nachzuſtreben den hohen Vorbildern, die uns in Rückſicht auf ſittliche Kämpfe in der heiligen Geſchichte und in Rückſicht auf den Kampf um Klarheit des Bewußtſeins und der Erkenntniß in der helleniſchen Geſchichte vorleuchten, ſei unſere Sache. Wahre ſittliche und

geistige Fülle und Lebenskraft, durch die der Durst unserer Seele gestillt werden und worin er wirkliche Befriedigung finden könnte, wird ja doch nur theils durch das geboten, was das Christenthum gebracht und was daran sich anschließt, theils durch das, was uns als edelstes Erzeugniß des hellenischen Geistes aus dem Alterthum überliefert worden ist.

Zwei in der Geschichte des Alterthums geschieden gebliebene Ströme zogen sich durch dieselbe hindurch, von denen der eine nach Christi Erscheinung aus der heiligen Geschichte in das Bett der Weltgeschichte sich ergoß. Der andere, der in mannigfaltiger Schwellung und in mannigfaltig gespaltener Verzweigung durch die Geschichte der heidnischen Völker zog, fing um jene Zeit an zu versanden. Das klarste Gewässer hatte jener Arm geführt, der durch die Geschichte der Hellenen sich ergossen und aus ihm ist daher auch das reinste Wasser zu schöpfen. Hierin liegt der Grund, warum man vorzugsweise an das sich zu halten hat, was er darbietet. Im Hellenenthum und im Christenthum haben sich die beiden höchsten Formen des geistigen Daseins der Menschheit entfaltet und ehe man zu der Betrachtung der niederen Formen desselben übergeht, ist es wohlgethan, sich über diese beiden höchsten Formen gehörig aufzuklären. An das Christenthum ist seit der Erwachung der Wissenschaften der hellenische Strom herangetreten und hat in neu erregten Wellen theils neben dem aus der heiligen Geschichte entquollenen dahinfließend, theils mit den Gewässern des letzteren sich zu mischen versuchend sich ergossen. Auf eine klare Einsicht darüber, wie sich das, was beide Ströme bringen, zu einander verhalte, kommt heutiges Tages sehr viel an. Viele Anklänge, die auf eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem Geiste des Christenthums hindeuten, kommen ohne Zweifel, was auch gegen diese Behauptung gesagt ist, in der platonischen Lehre vor, wenn auch allerdings das Hauptmoment, was Christus dem Menschen gebracht, das der Erlösung, der Weltüberwindung, weder dem Bewußtsein noch der

Gesinnung Platons hatte nahe treten können. Mit dem christlichen Geiste zeigt dagegen Aristoteles gar keine Verwandtschaft. Er berechnet alles Sittliche nach verständigen Grundsätzen der Zweckmäßigkeit in Bezug auf eine Glückseligkeit, die sich am Ende doch nur auf das Erdenleben bezieht. Dagegen ist um so mehr äußere Weltbetrachtung und schärferes Weltbewußtsein in ihm ausgebildet und in dieser Beziehung gewinnt seine Lehre allerdings im Gegensatze gegen das Christenthum Bedeutung.

Wie im Gegensatze gegen die platonische Lehre, so auch im Gegensatze gegen die christliche, tritt bei Aristoteles überall der Mensch gegen begriffsmäßige allgemeine Gesetzlichkeit zurück. Das Wesen dieser wird von ihm überall um seiner selbst willen mit großer Klarheit und Bestimmtheit erwogen und wenn Platon in seinem Werke über die Gesetze mehr nur dem Drange und den Forderungen seiner Zeit nachgebend auf die Gesetzlichkeit höheres Gewicht legte, als er es früher gethan hatte, so ist dagegen dem Aristoteles in Bezug auf staatliches Leben der Begriff der Gesetzlichkeit als solcher von der höchsten Bedeutung. Darin liegt der Grund davon, daß er so viel Gewicht auf Freiheit und Gleichheit legte und eben daran den Begriff ächter Bürgerlichkeit, wie er ihn für den wahren hielt, knüpfte. Das Individuum freilich hatte für ihn auch Werth und Bedeutung, wie ganz besonders aus dem Vorwurfe, den er dem Platon macht, erhellt, daß dieser nur für das Wohlsein der Gesammtheit des Staates, nicht aber für die Glückseligkeit der Einzelnen besorgt sei [1]); diese Bedeutung, die er dem Individuum gab, unterlag jedoch ganz und gar dem Gesetze gleicher Freiheit und gleicher Berechtigung und hob somit eigentlich die Anerkennung menschlicher persönlicher Verschiedenheit in deren wahrem Wesen wieder auf. Wichtig indeß ist in Beziehung auf Aristoteles, daß er in der Staatsverfassung, die er für die beste hielt, die Idee der wahren Republik schilderte.

[1]) Aristot. Polit. ed. Stahr L. 2. c. 2. §. 16.

Dies konnte von ihm freilich nur in einer dem Sinne und dem Geiſte des helleniſchen Volkes entſprechenden Weiſe geſchehen und gerade in dieſem Punkte ſteht er mit ſeiner Lehre von dem Gegenſatze der Freien und Knechte dem Chriſtenthum ſo ſchroff gegenüber wie möglich. Nur einer beſchränkten Anzahl Freier und Gleicher will er in ſeinem beſten Staate bürgerliche und ſomit in ſeinem Sinne menſchliche Rechte geſtattet wiſſen; der übrige Theil der Menſchheit aber wird zu einem thieriſchen Daſein verdammt.

Freilich geſchieht dies nach einer an und für ſich richtigen Auffaſſung des Staatsbegriffs; nur in der Anwendung wird dabei nach dem von einem höheren chriſtlichen Standpunkte aus gefällten Urtheile gefehlt. In Rückſicht auf den Staatsbegriff, an den ſich Ariſtoteles hält, iſt es nicht blos von ſeinem Standpunkte aus, ſondern ganz allgemein und an und für ſich wahr, daß das Leben des Staats ſich in dem Bereiche der Geiſtigkeit bewegt. Gegen die Art und Weiſe aber, wie er dieſen Gedanken zur Anwendung bringt, ſträubt ſich jede wahrhaft lebendige chriſtliche Geſinnung. Denn wer nicht mit vollkommener Klarheit und Bewußtheit in dem Staate als dem Bereiche der Geiſtigkeit ſich bewegt, ſoll als Knecht gänzlich aus der Gemeinſchaft deſſelben ausgeſchloſſen bleiben und ſomit als Thier behandelt werden. In dieſer Forderung liegt aber ein der allgemeinen chriſtlichen Menſchenliebe keineswegs entſprechender geiſtiger Hochmuth. Wenn auch Platon, dem Charakter ſeines Volkes und den Verhältniſſen ſeiner Zeit nachgebend, in ſeinem Werke über die Geſetze auf den Gedanken von einem ſchroffen Gegenſatze von Freien und Knechten kam, ſo war ihm derſelbe doch urſprünglich nicht eigen geweſen. In ſeinem Staate will er den dritten Stand als einen demſelben innerlich wirklich und lebendig angehörenden und als auch Theil habend an den menſchlichen Tugenden der Mäßigung und der Gerechtigkeit, anderswo aber die Knechtſchaft nur als eine Strafe der Stumpfheit des Sinnes und Niedrig-

keit der Gesinnung betrachtet wissen [1]). Seiner ursprünglichen Vorstellung nach sollte in jedem Menschen die Würde desselben, inwieweit er sie nicht selbst verscherzte, auch dann geachtet werden, wenn seine Thätigkeit sich auch weniger in den Bereichen der Geistigkeit als in denen der Befriedigung äußerer Bedürftigkeit sich bewegte.

In dieser Rücksicht war er bei weitem milder gestimmt als Aristoteles und zeigte mehr Verwandtschaft zu dem, was später als christliche Gesinnung in die Welt getreten ist, wenn er auch allerdings den Gedanken an den Gegensatz von Hellenenthum zum Barbarenthum noch in aller Schroffheit festhielt. Die Achtung des Persönlichmenschlichen, die auch in seiner Vorliebe für die monarchische Verfassungsform hervortritt, ist es gerade, was ihn dem Geiste des Christenthums näher stellt. Man kann nicht läugnen, daß auch Aristoteles die Herrlichkeit des Königthums anerkannte [2]); aber theils in Erwägung der Unvollkommenheiten unter den Menschen, theils seinen Vorstellungen von Gleichheit und Freiheit zuliebe, zieht er doch die aristokratische Republik vor. Bei Allem, was er sonst von der Freundschaft und deren Verwandtschaft mit der Gerechtigkeit redet [3]), steht er doch wesentlich auf dem *Standpunkte* der Gesetzlichkeit [4]), und gerade hierin beruht das, worin sein Geist dem des Christenthums scharf gegenübersteht. Indem ihm nur Tugend und Weisheit als das gilt, was Berechtigung zur Freiheit und Herrschaft giebt [5]), hält er sich freilich auch an sittliche Urbilder; aber die versöhnende Milde fehlt seiner ganzen Betrachtungsweise. Auch bei Platon findet sich unläugbar eine gewisse heidnisch-hellenische Härte, wenn er auch offenbar milderer Gesinnung als Aristoteles ist. In

[1]) Platon. de republ. pag. 441 a. 500 d. 552 a. Polit. p. 309 b.
[2]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 10. §. 2. Polit. L. 3. c. 11. §. 13.
[3]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 9.
[4]) Aristot. Polit. L. 3. c. 6. §. 13.
[5]) Aristot. Polit. L. 1. c. 2. §. 8., L. 2. c. 8. §. 7.

dieſer Rückſicht ſteht der Geiſt Platons ſowohl als der des Ariſtoteles, wenn auch nicht ſo ſchroff, dem Geiſte des Chriſtenthums gegenüber, und auch, was im Charakter des Hellenenthums liegt, darin, daß Beide auf Vernunft und Wiſſen mehr Gewicht legen als auf die Geſinnung. Sie faſſen auch nicht in der lebendigen Weiſe, wie es der chriſtlichen Anſicht gemäß iſt, das menſchliche Leben in der Bewegung weltgeſchichtlicher Entwickelungen, ſondern nur innerhalb der Entwickelungen der Bereiche des Hellenenthums auf. Hiernach tragen beide Syſteme den Charakter des Doktrinärismus an ſich, der jeder wahrhaft lebendigen chriſtlichen Anſicht fremd liegt. Beide Syſteme aber in politiſcher Beziehung in ihrer Vernünftigkeit zu würdigen und in ihrem geſchichtlichen Verhältniſſe zum Chriſtenthum zu betrachten, iſt die Aufgabe, deren Löſung zu verſuchen die vorliegende Schrift ſich zur Aufgabe geſtellt hat.

Betrachtet man ſo den hier zu behandelnden Gegenſtand, ſo ergiebt ſich aus der Natur deſſelben von ſelbſt eine gedoppelte Weiſe der Behandlung. Bei Platon und Ariſtoteles iſt Alles Lehre; nur geringe Elemente politiſcher Lehre aber enthält das Chriſtenthum. Die politiſchen Beziehungen des chriſtlichen Geiſtes ſind eben nur in der Geſchichte nachzuweiſen. Daher liegt es in der Natur der Sache, daß die Betrachtung nach chriſtlicher Anſicht ſich eng an die lebendige Geſchichte anſchließen muß, um in ihr der Art und Weiſe des Wirkens des chriſtlichen Geiſtes im Staatsleben nachzuſpüren, während die Betrachtung platoniſcher und ariſtoteliſcher Lehren mehr auf allgemeine Begriffe hinführt. Auch das noch iſt bei Platon und Ariſtoteles zu beachten, daß Beide zwei verſchiedene Hauptformen darſtellen, von denen Jeder die eine als die der Vernunft an ſich, die andere aber als die dem Verhältniſſe der Vernünftigkeit zu denen durch das menſchliche Leben gegebenen Zuſtänden entſprechende betrachten. Daß Platon auch noch in verſchiedenartigerer Erwägung der Zuſtände und Verhältniſſe des menſchlichen Lebens mehrere verſchiedene Formen

Die politiſchen Bewegungen in der römiſchen Geſchichte knüpfen ſich ſehr eng an vereinzelte geſchichtliche Verhältniſſe an, und um ſie wahrhaft zum Verſtändniß zu bringen, dazu gehört ein ſehr genaues Eingehen auf dieſe, wozu hier der Ort nicht iſt.

Ehe indeß dieſe Einleitung, in welcher von dem Verhältniſſe unſerer Zeit zu der des Unterganges des ächten Hellenenthums ganz im Allgemeinen, ſo wie von dem Verhältniſſe deſſen, was ſich als höchſte geiſtige Blüthe aus dem Hellenenthum erzeugt hat, zum Chriſtenthum und demnächſt auch von dem Heile geſprochen worden, was durch dies über die Menſchheit gekommen, geſchloſſen wird, mögen hier noch einige Bemerkungen über den heutiges Tages faſt vergötterten Begriff der Selbſtbeſtimmung an ihrem Orte ſein. Derſelbe ſtammt aus der Schule von Fichte und daß derſelbe ſich ſo lange in Anerkennung erhalten hat und jetzt wieder mit ſolcher Anmaaßung auftritt, iſt um ſo auffallender, da er in Fichte ſelbſt ſchon, wie aus deſſen Anweiſung zum ſeeligen Leben erhellt, überwunden war. Hier an dieſem Orte iſt er nur von der Seite zu betrachten, von welcher man demſelben Anwendung in der Politik zu ſichern beſtrebt iſt.

Faßt man ihn aber von dieſer Seite auf, ſo muß man in der That geſtehen, daß ihm in der Allgemeinheit, *wie* er unter uns ſo häufig aufgeſtellt wird, wenig Haltbarkeit zugeſchrieben werden kann. Es liegt in ihm in der Art, wie von ihm ohne weitere nähere Beſtimmung geredet wird, an ſich keine Beſchränkung und es ſcheint daher, als ob es mit demſelben ſo gemeint ſei, daß es Jedem in jedem Augenblicke geſtattet ſein ſolle, zu thun, was ſeiner Neigung entſpräche. Hört man doch auch ſelbſt zuweilen von gewiſſen Seiten her es ausſprechen, daß jedem es geſtattet ſein müſſe, ſeinem eigenen Willen gemäß ſo zu handeln, wie es ihm eben im Augenblicke gefalle.

Sollte in ſolchem Sinne der Ruf nach Anerkennung des Rechtes der Selbſtbeſtimmung gemeint ſein, ſo entſtände die

Frage, wie denn in Beziehung darauf das Verhältniß der einander gegenüberstehenden verschiedenen Einzelwesen zu mäßigen sei. Die Antwort hierauf ist freilich leicht gegeben und das in ihr liegende Prinzip ist auch schon längst wissenschaftlicher Würdigung unterzogen worden; es hebt sich aber in diesem Prinzip das Prinzip des Rechtes zur Selbstbestimmung auf. Denn jene Antwort kann nur die sein, daß das Verhältniß der einander gegenüberstehenden verschiedenen Einzelwesen zu mäßigen sei nach Maaßgabe dessen, wie der gemeinschaftliche Verkehr derselben untereinander ermöglicht werde. Leicht sieht es Jeder ein, daß ein gemeinsamer Verkehr unter verschiedenen Einzelwesen völlig unmöglich wird, sobald in demselben nach dem Rechte absoluter Selbstbestimmung die Laune jedes Einzelnen in jedem Augenblicke sich frei ergehen darf. Soll dieser Verkehr ermöglicht werden, so müssen aus dem Wesen desselben herstammende und darin wurzelnde Bestimmungen abgeleitet werden, durch die jenes Recht in mannigfaltiger Weise zu beschränken ist.

Es ist mit dem allgemeinen unbestimmten Begriffe der Selbstbestimmung im politischen Sinne nichts anzufangen, nichts Fruchtbringendes aus ihm zu entwickeln. Oder wollte man sagen, daß er nicht auf den Willen des Einzelnen zu deuten sei, sondern vielmehr auf den Willen einer Gemeinde, die sich aus dem Sichaneinanderschließen mehrerer Einzelner gebildet habe, so wäre doch dem durch die Bemerkung zu entgegnen, daß alsdann die individuelle Freiheit völlig sich aufhöbe, indem sie in dem allgemeineren Willen der Gemeinde unterginge. Will man aber gar auf das so oft und von so vielen Seiten her beanspruchte Prinzip des Willens der Mehrheit über den der Minderheit der Mitglieder einer Gemeinde verweisen, so mag wohl in den Verhältnissen des wirklichen Lebens eine Nothwendigkeit vorhanden sein, es häufig in Anwendung zu bringen; daran aber bei wissenschaftlichen Betrachtungen über die höchsten Fragen der Politik, über das Wesen staatlicher

I.

Höchstes Urbild des Staats.

Bei Erwägung der Frage darüber, wie Staaten entständen, weist Platon zwar auf die Bedürftigkeit der einzelnen Menschen hin, indem er mit Recht bemerkt, daß Niemand sich selbst genüge, sondern Vielerlei außer ihm bedürfe [1]). Dabei verfolgt er im Fortgange seiner Betrachtung den Gedanken an äußerliche Bedürftigkeit und darnach könnte es allerdings scheinen, daß er eben nur an diese das eigentliche Prinzip des staatlichen Lebens geknüpft wissen wolle. Gegen eine solche Annahme jedoch würde schon die eingeflochtene Bemerkung des Glaukon [2]) sprechen, daß ein blos um der Befriedigung der Leibes- und Lebensnothdurft willen gestiftetes Gemeinwesen mehr einem säuischen als menschlichen Leben entsprechen würde. Auch die Art, wie Platon auf die Frage über das Prinzip des staatlichen Lebens aus Veranlassung der Frage über die Gerechtigkeit übergeht, zeigt schon gleich zu Anfange darauf hin [3]), daß es bei der ganzen Untersuchung auf höhere Momente angelegt ist, als welche blos auf die Befriedigung irdischer Bedürftigkeit Bezug haben könnten.

Von der Idee des ganzen Menschen ging Platon aus, deren Abbild im Großen er im Staate suchte. Nun leuchtete

[1]) Platon. de republ. L. 2. p. 369 b. ff.
[2]) A. a. O. p. 372 d.
[3]) A. a. O. p. 368 b.

es ihm von ſelbſt ein, daß an keinem Einzelnen das ganze Weſen des Menſchen hervorträte, daß nicht Jeder gleich geboren werde, ſondern ſeiner Natur nach der Eine von dem Andern in Rückſicht auf Anlagen und Fertigkeiten ſich unterſcheide [1]). Ein ihm nahe liegender Gedanke war es, den er durch Sokrates ausſprechen ließ, daß Jeder ſeiner eigenen Natur getreu bleiben müſſe. Nur auf dieſe Weiſe, indem er die Aufgabe erfülle, zu der er von der Natur in der Art beſtimmt ſei, daß er der ihm angemeſſenen Thätigkeit und dem für ihn paſſenden Geſchäfte ausſchließlich ſich widme, bleibe Jeder einfach und Einer, und nicht Vielerlei ſeiend im Stande [2]), auf geſunde und dem größeren Organismus des ſtaatlichen Lebens nicht ſtörende Weiſe an demſelben als einzelnes Organ Theil zu nehmen. Denn darin beſtehe, behauptete Sokrates, die Geſundheit des ſtaatlichen Lebens, daß jeder einzelne Bürger ein beſtimmtes Organ in dem Geſammtleibe des Staates darſtelle und daß er an der Stelle, an welche er durch ſeine Natur verwieſen ſei, ganz das wäre und durch ſein Thun erfülle, was zu ſein ihm als Lebensaufgabe geſtellt wäre; daß er aber nicht durch mannigfaltigeres Herumſchweifen in anderen Kreiſen einer Thätigkeit, für die er keinen Lebensberuf habe, ſtörend eingreife in das Leben des Geſammtorganismus, dem er nur als ein Theil angehöre, und in welchem er, wenn er es thäte, den Zuſtand der Krankheit hervorrufen würde. Denn es ſollte im platoniſchen Sinne der Staat in Einheit beherrſcht von der höheren das Ganze durchdringenden Seele, wie ein menſchlicher Organismus beſchaffen ſein, in welchem, wenn an einem Theile eine Verletzung ſtattgefunden, das Ganze und jeder einzelne Theil leide [3]). Ein geſunder Zuſtand beſtände nur dann, wenn im Menſchen wie im Staate jedes Einzelne, ſei es auf einer höheren, ſei es auf einer niederen Stufe ſich der dem

[1]) A. a. O. p. 370 a. b.
[2]) A. a. O. p. 423 d. 433 a.
[3]) A. a. O. p. 462 c. Vergl. p. 433 d. 442 c. d.

Ganzen von der Natur eingepflanzten Harmonie gemäß bewege [1]). Dann herrsche die Besonnenheit und Mäßigung im Staat und daneben zugleich auch die Gerechtigkeit, deren Wesen darin bestehe, daß Jeder nur das Seinige thue, nicht aber Vielerlei betreibe [2]).

Es ist ganz klar, wie Platon das Prinzip des staatlichen Lebens erfaßte. Von der Ansicht ausgehend, daß kein Einzelner das volle Wesen dessen, was des Menschen ist, wirklich erfülle, wollte er, daß der Staat das Bild desselben in der Art darstelle, daß der einzelne Bürger als Mitglied desselben diese oder jene vereinzelte Richtung menschlicher Thätigkeit und menschlicher Wesenheit verwirkliche, der Staat aber alle diese verschiedenen Richtungen zu harmonischer Wirksamkeit vereinige. Dienend sollte sich der Einzelne nach Maaßgabe dessen, wie ihn die Natur mit Fähigkeiten und Anlagen ausgestattet und wie er dieselben in eigener Anstrengung ausgebildet hätte, dem Ganzen anschließen, von dessen Seele, um das Gesammtleben in Uebereinstimmung zu halten, die Bestimmung ausgehen sollte.

Die platonischen Ansichten entsprechen sonach nicht denen von der Selbstbestimmung, wie sie in der heutigen Zeit so laut gepredigt werden. Anstatt daß eine ihrem Begriff nach ins Allgemeine und Unbestimmte sich verlierende freie Selbstbestimmung in seinem Staate walten sollte, wollte er vielmehr die Stellung und das Thun eines jeden Bürgers bestimmt sein lassen durch dessen Natur und in Rücksicht auf die Theilnahme an dem Gesammtleben des Staats sollte der freie oder eigene Wille sich nur äußern dürfen in der Ergreifung des Jedem von seiner Natur angewiesenen Berufs und in der Beschränkung auf den durch diesen Beruf begrenzten Kreis der Thätigkeit. An der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten soll nur der Theil nehmen, der jene Verwaltung versteht und das Wesen dieser Angelegenheiten erkennend durchschaut hat, daneben

[1]) Vergl. a. a. O. p. 432 a.
[2]) A. a. O. p. 433 a.

aber auch sein ganzes Leben hindurch von seiner Jugend an wohl bewacht und geprüft die sichersten Proben davon abgelegt hat, daß in ihm bei seiner Erziehung in richtiger Verbindung der Musik und Gymnastik Weisheit und Tapferkeit in wohlgemäßigtem Verhältnisse zur Ausbildnng gediehen und daß er uneigennützig nur das mit Eifer verfolgt habe, was dem Staate zum Heil habe gereichen können. Einen solchen nur wollte der Philosoph zum Herrscher im Staat und Wächter bestellt, dann aber auch ihn mit Ehren im Leben und Tode gekrönt wissen [1]).

Was die Forderung betrifft, die Platon macht, daß Jeder einfach in seinem Wesen und nur bestrebt sein soll, das zu erfüllen, was ihm seiner Natur nach obliegt, Verkünstelung und Nachahmung des Fremdartigen aber meiden [2]), so hatte er bei Aufstellung derselben offenbar das buntscheckige Treiben in den Demokratien seiner Zeit im Sinn [3]) und jene in denselben herrschende Richtung geistiger Bildung, die dem nach, was vom Alkibiades erzählt wird, in ihm besonders sich ausgebildet haben soll. Wenn es nämlich von ihm heißt, daß er, ein geborener Athener, dessen Geist mit dem in Athen damals herrschenden Geiste sich sehr verwandt erwies, in Sparta sowohl den Spartaner als unter den Persern den Perser darzustellen vermocht habe, so zeugt dies offenbar von einer großen Ausbildung in der Nachahmungskunst, zugleich aber auch von einem Abfall vom Ursprünglichen, Eigenthümlichen und Väterlichen. Menschen in solcher Bildung erwachsen, wollte Platon in seinem Staate, in welchem einfache und gute Sitte in wohlbestellter Gesinnung mehr gelten sollte als Beredtsamkeit [4]) nicht geduldet wissen, wie er denn auch für den Fall, daß etwa ein Mann, der in seiner Weisheit allbegabt Alles darzustellen geschickt sich

[1]) A. a. O. p. 412. 413. 414.
[2]) A. a. O. p. 397 d. e. p. 398.
[3]) Vergl. a. a. O. p. 557. 558.
[4]) A. a. O. p. 400 d. e.

zeige, in die Stadt käme und seine Werke zur Schau zu stellen sich erböte, das Gebot erlassen wissen wollte, daß man ihn zwar als einen geweihten, anstaunenswerthen und anmuthigen Mann bewundere, ihm jedoch andeute, daß in jener Stadt ein solcher Mann nicht anzutreffen sei und daß überhaupt das Recht einem solchen es nicht erlaube, sich hier finden zu lassen; er auch deshalb, nachdem man sein Haupt gesalbt und bekränzt habe, in eine andere Stadt zu schicken sei [1]). Ohne Zweifel liegen in diesen dem Sokrates in den Mund gelegten Worten Anspielungen auf die Umtriebler und Wühler, die zu Platons Zeiten besonders in Athen, auch aber in anderen hellenischen Städten sich thätig erwiesen.

Gegen die Neuerungen, die diese einzuführen bestrebt waren, hatte Platon eine große Abneigung. Ihm war das Einfache und das Altväterliche nur lieb und recht. Einfach auch nur sollte der Staat geordnet sein und von jedem Punkte desselben aus das Bild der Einfachheit wiederscheinen. Da aber im Einzelnen der ganze Mensch in seiner vollen Würde und der Herrlichkeit seines Adels nicht hervortreten konnte, so sollte das Bild desselben in einfacher Weise in der Gesammtheit des Staates dargestellt werden. Diese Ansicht zeigt unverkennbar Verwandtschaft mit der makrokosmisch-mikrokosmischen Vorstellungsweise, die in der altkabeirischen Religion herrschte und hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch das Grundprinzip der pythagoräischen Politik gebildet.

Derselben gemäß wollte Platon die Stände des Staates nach dem Vorbilde dessen geordnet wissen, wie er sich das Leben der menschlichen Seele dreifach getheilt dachte. Ihm zufolge wäre es gespalten in Vernünftigkeit, in sinnliche Begehrlichkeit und in Eifrigkeit, worin die Willenskraft und Tapferkeit wurzelten. Nach diesen drei Eigenschaften der Seele sollte das ständische Wesen seines Staates geordnet werden, sodaß der eine dem vernünftigen Theile der Seele entsprechende Stand

[1]) A. a. O. p. 398.

die Herrſchaft führe, ein dem Theile der Seele, in welchem der Eifer waltet, entſprechender Stand als Kriegerſtand die Vertheidigung des Staates übernähme und ein dritter Stand der Arbeiter für die Bedürfniſſe des äußeren Lebens ſorgend dem Theile der Seele entſpräche, in welchem die Begierde herrſcht [1]). So geordnet entſprächen auch die verſchiedenen Theile des Staates den verſchiedenen Theilen der Tugend: der erſte Stand der Weisheit, der zweite Stand der Tapferkeit, während der dritte Stand vorzugsweiſe an die Tugend der Mäßigung verwieſen ſei, an jene Tugend, die weſentlich ſich darſtelle an der wohlgeordneten Uebereinſtimmung des Ganzen. Und da dieſe Uebereinſtimmung vorzugsweiſe ſich kund thue an dem friedlichen und freundlichen Verhältniſſe derer, die zu gebieten und derer, die zu gehorchen hätten [2]), ſo folge von ſelbſt, daß die Mäßigung die Tugend ſei, an welcher in einem wohl geordneten Staat Theil zu haben, ganz beſonders dem dritten Stande zukomme. Die Gerechtigkeit verbreite ſich dann auch in der Art über das Ganze, daß in demſelben jeder Einzelne die ihm von der Natur angewieſene Stellung einnähme, und aus derſelben nicht weiche.

Auf den Begriff der Gerechtigkeit und deſſen *Verwirklichung* kam Platon Alles an. Er beſtimmte ihn dahin, daß die Gerechtigkeit ſei, das Seinige zu thun und nicht Vielerlei zu treiben [3]), ſo daß wie in der Seele des einzelnen Menſchen die Vernunft über den Eifer und die Begehrlichkeit zu herrſchen habe, im Staate die Weiſen herrſchen müßten, gehorchen aber die, die nur durch Tapferkeit ſich auszeichneten oder in dem Bereich ſinnlicher Begierden ſich bewegten [4]). Jeder habe nach dem Geſetze ſeiner eigenen Natur und es nicht überſchrei-

---

[1]) Vergl. a. a. O. p. 375. 412. 413. 432. 435 b. c. 439. 440 c. 441 a. 463 b. 581 c.

[2]) A. a. O. p. 431. 432.

[3]) A. a. O. p. 433.

[4]) A. a. O. p. 441. 442.

tend im Staate zu leben, demſelben ganz ſich hingebend und dem Gemeinwohl ſich opfernd, ihm Nutzen zu ſchaffen, wie weit er es vermöge; nicht aber in Willkühr eigene Wege zu ſuchen, ſondern vielmehr nur für die Bindung des Ganzen Sorge zu tragen [1]), welches ſelbſt auch nur, nicht in vielerlei ihm Fremdes ausſchweifend, um die eigenen Angelegenheiten ſich kümmern werde [2]).

Als unbedingtes, unabweisliches Bedürfniß für Alle, die etwa als berechtigt zur Theilnahme an der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten gelten könnten, forderte er die nur auf dem Wege wiſſenſchaftlicher Forſchung zu gewinnende tiefere Erkenntniß deſſen, was Alles dem Bereiche dieſer Angelegenheiten anheimfalle und war dabei überzeugt, daß mit wahrer Erkenntniß Niedrigkeit und Schlechtigkeit der Geſinnung ſich nicht verbinden könnten [3]). Auf ſolche alſo, die weiſe, tapfer, beſonnen und gerecht wären, wollte er die Herrſchaft übertragen wiſſen, an Andere aber nicht. Nur ein Staat, in welchem nach dieſem Grundſatze die Macht vertheilt wäre, entſprach dem Urbilde, welches er von demſelben in ſeinem Bewußtſein trug. Ein ſolcher, meinte er, würde in Geſundheit blühen, gehalten durch die Kraft der Weisheit, der Tapferkeit, der Beſonnenheit und der Gerechtigkeit, welcher letzteren Tugend gemäß auch Jeder, der zum Gehorſam berufen werde, gehorchen werde und Jeder, der zum Befehlen berufen, befehlen [4]).

Dem, der als Herrſcher in dieſem Staate berufen werden ſollte, würde jedoch, wie Sokrates urtheilt, für die wohlgeordnete Ausübung der Oberherrlichkeit weder die Erkenntniß des Weſens jener vier Tugenden, noch daß ſie ſeiner Perſon eigenthümlich und lebendig zukämen, genügen. Ein Höheres

[1]) A. a. O. p. 509 e. 510 a.
[2]) A. a. O. p. 592 b.
[3]) A. a. O. p. 484 ff.
[4]) A. a. O. p. 443 e.

vielmehr gäbe es noch, wird behauptet, aus deſſen Weſensfülle die Gerechtigkeit und jede andere Tugend, was Heil bringe und zuträglich ſei, ſchöpften. Dies auch müſſe der erkannt haben, der zum Heil des Staats in demſelben die Herrſchaft üben wolle. Denn in Rückſicht auf die Gerechtigkeit oder auf das, was ſchön oder angemeſſen ſei, käme es wohl vor, daß Mancher ſich damit begnüge, zu thun und zu beſitzen, was gerecht und ſchön erſcheine, ohne daß es dies wirklich wäre; ein Solcher trachte blos darnach, den Schein um ſich zu verbreiten, als ob er habe, was er doch nicht beſäße. In Rückſicht auf das Gute aber würde Niemand mit dem Scheine deſſelben ſich befriedigen, ſondern wer darnach trachte, ſuche, was wahrhaft gut ſei und verachte den Schein deſſelben [1]).

Das Gute ſtand daher dem Platon, weil in Rückſicht auf daſſelbe vom Scheine nicht die Rede ſein könne, höher als die Gerechtigkeit. In Rückſicht auf die Begriffsbeſtimmung deſſelben aber läßt er den Sokrates vielfach ſich herumbemühen. Eigentlich war ſchon das Weſen des Guten im Philebos deutlich durch das bezeichnet, was in dieſem Geſpräch über das Eine und Viele geſagt wird und über das, wodurch Beides vereinigt ſei. Erläutert wird dieſe Bemerkung in einer ſehr ſchönen Weiſe an dem Beiſpiele der Muſik und der Sprache und durch das, was über die einzelnen Töne und einzelnen Buchſtaben, ſowie über ihre Aneinanderfügung bemerkt wird. Es wird auseinandergeſetzt, wie die Töne nur in ihrem Zuſammenklang Bedeutung gewinnen und zur Muſik ſich geſtalten, die Buchſtaben aber auch nur in ihrer Zuſammenfaſſung zum Worte werden, um Ausdruck von Gedanken zu ſein [2]). Das eigentlich Weſentliche, was in dieſen Beiſpielen als ſchaffend oder zeugend bezeichnet wird, iſt die Verbindung, das Band, welches die Töne oder die Buchſtaben zuſammenfaßt und umſchlingt. Weder die Töne in ihrer Vielheit gefaßt,

[1]) A. a. O. p. 505 d. e.

[2]) Platon. Phileb. p. 16 c. ff.

noch jeder als Einheit entsprächen dem, wird behauptet, was Musik sei und dasselbe gelte in Rücksicht auf das Verhältniß der Buchstaben zur Sprache; in dem Bande der Zusammenhaltung vielmehr bestehe die Wesenheit, die aber nur in der Art zu erkennen sei, daß man in der Betrachtung von einem Begriffe ausgehe und nun zu sehen suche, wie auch Vieles in ihm enthalten sei und so auf das Unendliche, das Unbestimmte komme, um das, was in der Mitte zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten stehe, zu betrachten. Dieses aber sei das aus Beidem in Eins Zusammengemischte [1]), von dem jedoch wieder die Ursache der Vermischung als ein viertes, worin eben die Wesenheit des Bewirkenden in dem Bewirkten beruhe, zu unterscheiden sei [2]). So dachte sich Sokrates das Gute als die in der Vermischung die durch das Maaß bestimmte Zusammenstimmung bewirkende Ursache. Die Vernunft galt ihm in Beziehung auf das Gute nicht als das erste und höhere, sondern das Maaß war es, worauf er das Gewicht legte [3]). Wie sehr er auch die Vernunft als dem Guten verwandt und ihr theilweise angehörend sich dachte, so stellte er sie doch dem Guten nicht gleich [4]). Er unterschied vielmehr von dem beschaffenheitslosen, wahrhaft seienden Wesen des letzteren die Vernunft als die Beschauerin desselben [5]).

Gerade so wird auch in dem Werke über die Republik das Verhältniß der Vernunft zum Guten gefaßt. Sokrates sagt, daß das Auge zwar die Sonne nicht sei, doch von allen Sinnorganen am meisten an ihr Theil habe. Denn was es vermöge, habe es nur von der Sonne; diese sei nicht das Gesicht, wohl aber die Ursache, daß sie vom Auge geschaut werde. Der aber wäre der Sohn des Guten zu nennen, den

[1]) Platon. Phileb. p. 23 c.
[2]) A. a. O. p. 27 b.
[3]) A. a. O. p. 66.
[4]) A. a. O. p. 67.
[5]) Platon. Phädr. p. 247.

in gleicher Weise das Gute als sich ähnlich erzeuge. Wie nämlich in der Gedankenwelt das Gute zu der Vernunft und zu dem, was erkannt werde, sich verhalte, so verhalte sich in der sichtbaren Welt die Sonne zu dem Sehen und zu dem, was gesehen werde. Wenn die Augen sich nicht auf Gegenstände wendeten, die von dem Tageslicht erleuchtet wären, sondern vom nächtlichen Schein umdüstert, so schienen sie fast blind zu sein, als ob sie das Gesicht verloren hätten. Wenn sie aber auf Gegenstände sich richteten, die von der Sonne erhellt wären, dann zeige es sich, wie das Gesicht ihnen einwohne. Eben so auch verhalte es sich mit der Seele. Denn wenn sie ihre Aufmerksamkeit dorthin richte, wo die Wahrheit und das Seiende erglänze, so begreife sie und erkenne und zeige, daß sie Vernunft habe; wenn sie aber dem sich zuwende, welchem das Dunkel beigemischt, dem nämlich, was entsteht und vergeht, so würde ihr Scharfsinn erstumpfen, in mannigfaltiger Meinung würde sie sich herumbewegen und der Vernunft ledig zu sein scheinen.

Demnach also erhelle, daß das, was dem Erkannten die Wahrheit und dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen verleihe, die Idee des Guten sei, das, dem alle Wissenschaft und Wahrheit, die die Vernunft begreife, entstamme. Wie schön denn auch Beides, die Erkenntniß und die Wahrheit, sein möchte, für schöner jedoch noch sei das Gute selbst zu halten. Wie man wohl sagen könne, daß das Licht und das Gesicht eine gewisse Aehnlichkeit mit der Sonne hätten, nimmer aber die Sonne selbst wären, so wäre auch nicht zu läugnen, daß die Erkenntniß und die Wahrheit in gewisser Weise ein Bild des Guten an sich offenbarten, ohne jedoch es selbst zu sein. Denn weit höher sei dies zu schätzen. Seine Schönheit sei gar nicht zu schildern, da es die Wissenschaft und die Wahrheit erzeuge, und noch schöner sei als sie. Auch wäre es noch in anderer Weise als in Rücksicht auf die Vernunft und das Gesicht mit der Sonne zu vergleichen. Denn die

Sonne mache die Dinge nicht blos sichtbar, sondern gäbe ihnen auch das Leben, Wachsthum und Gedeihen, ohne doch selbst an der Erzeugung Theil zu nehmen. So auch sei von dem Guten zu behaupten, es gäbe den erkennenden Wesen nicht blos die Erkenntniß vom Guten, sondern es verleihe ihnen auch das Sein und die Wesenheit, da es doch selbst Wesenheit nicht sei, sondern über Wesenheit erhaben, sie übertreffend an Würde und Macht. Mit der Sonne sei es auch noch in der Art zu vergleichen, daß es, wie die Sonne königliche Herrschaft in der sichtbaren Welt übe, dies in ähnlicher Weise in der Gedankenwelt thue [1]).

In der Art und Weise, wie Sokrates das Verhältniß der Vernunft zum Guten bestimmt, dasselbe höher als jene stellt und es als das bezeichnet, was die Zusammenstimmung erwirkt, treten offenbar verwandtschaftliche Anklänge an Vorstellungen, die uns durch das Christenthum gegeben sind, hervor. Was die Uebereinstimmung erwirkt, ist das Prinzip des christlichen Friedens, welches nach christlicher Lehre höher steht als alle Vernunft. Wenn nicht im Christenthum noch die heilbringende Idee der Erlösung und des Erlösers nebst dem Allen, was daran sich knüpft, hinzukäme, so wäre auch wirklich das, was Platon durch Sokrates in Rücksicht auf das Gute lehrt, dem ziemlich gleich zu stellen, was in der christlichen Lehre über die Herrlichkeit des Friedens gepredigt wird. Bei Platon indeß, dem noch nicht das Heil des Erlösungswerkes gebracht war, ist die Sache heidnisch gefaßt. Platon war bei allem Adel seiner Gesinnung und bei allem Gedankenfluge, in welchem er sich mit seinem Bewußtsein in eine höhere sittliche Welt zu erheben vermochte, allerdings noch Heide. Es fehlte ihm, wie auch den später aus seiner Schule hervorgegangenen Neuplatonikern Idee und Kraft der Weltüberwindung und dies darf nie übersehen werden, wenn man es etwa

[1]) Platon. de republ. p. 508. 509.

licher Lebensbedürfniſſe beziehen, in einem weit ferneren Verhältniß zur königlichen Kunſt ſtehen [1]).

Zur Erläuterung deſſen jedoch, was über die königliche Kunſt geſagt worden iſt, geht Platon über auf die Betrachtung, die er anderswo auch mehrfach aufgreift und beſonders dann ſchön durchführt, wenn er von der Erziehung durch Hülfe der Gymnaſtik und Muſik redet, auf die Betrachtung darüber nämlich, wie ein Theil der Tugend mit einem anderen in Streit, in Feindſchaft und Zwietracht ſtehen könne. So die Beſonnenheit und die Tapferkeit, die ungekräftigt oder ungemildert ſtreitſüchtig einander gegenüberſtänden, von denen jedoch die Beſonnenheit die Tapferkeit mildern ſollte und die Tapferkeit die Beſonnenheit kräftigen [2]).

Solche Ausgleichungen zu bewerkſtelligen wäre die Aufgabe der königlichen Kunſt und beſonders auch läge es ihr ob, über die den Geſetzen gemäß beſtellten Lehrer und Erzieher zu wachen, daß dieſe Nichts lehrten und übten, was eine wohlgemäßigter Miſchung der Tugenden nicht angemeſſene Geſinnung hervorrufen könnte; diejenigen aber, welche ſich nicht im Stande erwieſen, Theil zu gewinnen an dem, was der Tapferkeit, der Beſonnenheit oder Mäßigung eignet, oder was überhaupt zur Tugend leitet, ſondern in Gottloſigkeit, in Frevel, in Ungerechtigkeit durch die Gewalt einer ſchlechten Natur hineingeriſſen würden, habe ſie durch Todes- oder Verbannungsſtrafen auszuſtoßen oder mit den härteſten Beſchimpfungen zu züchtigen [3]).

Ueber die Geſinnung der Bürger des Staats zu wachen, daß überall das Gute herrſche, darin beſteht nach Platon die Aufgabe der königlichen Kunſt. Ihr Weſen entſpricht dem Wirkenden in der Miſchung, nicht dem Gewirkten. Wie auch die verſchiedenen Gemüthsarten einander entgegenſtreben mögen, ſie hat ſie in folgender Weiſe miteinander zu verbinden und

[1]) A. a. O. p. 279. 280.
[2]) A. a. O. p. 306. 307. 308.
[3]) A. a. O. p. 308. 309.

ineinander zu verflechten. Zuerst bindet sie das, was der ewige Theil der Seele ist, nach Maaßgabe der Verwandtschaft durch ein göttliches Band; dann aber auch paßt sie das Thierische dem Menschlichen an. Die wahre und richtige Vorstellung vom Schönen, Gerechten und Guten und von dem, was deren Gegentheil, ist nämlich in einem dämonischen Geschlechte als göttlich zu bezeichnen. Solches aber denen, die wohl erzogen werden, einzuflößen, gebührt allein dem Staatsmanne und dem guten Gesetzgeber. Das ganz und gar Widerstrebende hat er aus der Mischung auszustoßen und zu entfernen, aber die ihrer Natur nach entgegengesetzten und sich widerstrebenden verschiedenen Theile der Tugend wird er mit Hülfe des Geltendmachens jener göttlichen Vorstellungen in seinem Geflechte zu vereinigen wissen [1]).

Dies ist in dem Werke der königlichen Zusammenwebung Eins und Alles, daß in Gesinnung und Sitte den Tapferen nie die Mäßigung abgehe, sondern daß Tapferkeit und Besonnenheit innigst verbunden in gleicher Gesinnung, so wie durch gegenseitig einander verliehene Pfänder, zum glatten und feinen Gewebe zusammengewirkt, in Gemeinschaft in den Staaten die Herrschaft führen. Es ist dies die Vollendung des Gewebes staatlicher Thätigkeit, wenn die königliche Kunst, die Gesinnung der Tapferen und der Besonnenen in Eintracht und Freundschaft vereinigend, beide zu einem gemeinsamen Leben verknüpft, welches das herrlichste und vortrefflichste Gewebe bildend, alle übrigen in den Staaten, Freie und Knechte umfassend unter diesem Geflechte zusammenhält und den Staat so beherrsche und regiere, daß Nichts verabsäumt werde, was, inwieweit es überhaupt möglich ist, im Staate Glückseligkeit zu verbreiten vermag [2]).

Worin nach platonischer Lehre das Wesen staatlicher Oberherrlichkeit und somit auch die Berechtigung dazu gegeben

[1]) A. a. O. p. 309.

[2]) A. a. O. p. 310 c. 311 b. c.

ist, erhellt aus dem Beigebrachten sehr bestimmt und klar. Schleiermacher hat dies Ergebniß für dürftig genug gehalten, wenn er auch die Dürftigkeit, von der er spricht, dadurch zu entschuldigen weiß, daß er theils auf das Verhältniß des Staatsmannes zum Sophisten hindeutet, theils auf die bürgerlichen Verhältnisse jener Zeiten unter den Hellenen. In Bezug auf diese, meint er, habe es dem Philosophen, der von den Verirrungen und der Wuth der Parteien die tiefste wie die edelste Ansicht gefaßt, nahe gelegen, die höchste Kunstausübung des Staatsmannes als eine solche darzustellen, durch welche der Staat von jenen befreit oder frei erhalten werde [1]). Wenn es sich nun freilich auch nicht läugnen läßt, daß Platon ohne Zweifel bei allen seinen staatswissenschaftlichen Arbeiten seinen Blick sehr scharf auf die geschichtlichen Zustände seiner Zeit gewandt habe, so würde das doch nie diesen besonnenen Philosophen rechtfertigen können, wenn er durch das, was angeführt wird, sich habe bewegen lassen, eine im Vordergrunde des ganzen Gebiets seiner Wissenschaft stehende Hauptlehre einseitig zu behandeln und sie unmittelbar dadurch in ein falsches Licht zu stellen. Daß indeß auch dies nicht der Fall gewesen, leuchtet bei einer kurzen Betrachtung darüber ein, wie sich Platon bei Abfassung seines Gesprächs von der königlichen Kunst die Aufgabe gestellt habe.

In dem königlichen Wesen schaute er nur das Gute an und in der Person des Königs ein menschliches Abbild desselben, in ähnlicher Art wie auf seine Weise Julian als Kaiser sich selbst als unter der besonderen Leitung des Gottes Helios, des Vermittlers der unsichtbaren und sichtbaren Welt stehend, als die ihn offenbarende Seele, bestimmt, die gefallene sichtbare Welt durch die Wiederherstellung der Verehrung der Götter mit der unsichtbaren zu verbinden, betrachtete [2]). So

[1]) Platons Werke von Fr. Schleiermacher. Th. 2. Bd. 2. S. 247.

[2]) Julian. Imperat. Opera Orat. 4. p. 261. Neander über den Kaiser Julian, S. 103. P. F. Stuhr, Allgemeiner Ueberblick über die

ſondern nur dem weiſen und guten Manne, der wahrhaft für das Heil der Beherrſchten ſorge, die Herrſchaft übertragen wiſſen. Einem ſolchen nur, der im Stande wäre, einſichtig und geſchickt ſtets die Bürger nach der Gerechtigkeit zu behandeln, ihnen Schutz zu gewähren und nach Möglichkeit ſie zu beſſeren Menſchen zu erziehen, ſchrieb er vor dem Geſetze die höhere Würdigkeit zu herrſchen und ein höheres Vermögen der Herrſcherkunſt zu, und urtheilte, daß ein ſolcher, wie er auch die ihm anvertraute Macht gebrauche, nie freveln könne [1]). Er legte dabei das höchſte Gewicht auf Einſicht und Geſinnung, auf die er mehr vertraute als auf das geſchriebene Geſetz oder als auch auf die Satzungen der Vorfahren.

Seine hiernach abgemeſſenen Grundſätze ſuchte er aber nicht blos durchzuführen in Beziehung auf die höheren Verhältniſſe des ſtaatlichen Lebens, in Rückſicht auf welche die Kunſt des Herrſchens und die Berechtigung dazu in Frage kommt. Auch auf die Verhältniſſe des vereinzelten Verkehrs der Bürger untereinander wollte er ähnliche Grundſätze angewendet wiſſen. In Betreff dieſes Verkehrs, meinte Sokrates, gezieme es ſich nicht, darüber anſtändigen Menſchen etwas vorzuſchreiben; ſie würden ſich in dieſen Verhältniſſen ſchon von ſelbſt zurecht finden. Wenn aber etwa dies nicht der Fall wäre, ſo würden ſich die, die ſich daran gäben, in ſolcher Beziehung Geſetze zu machen, ihr ganzes Leben in der Meinung, daß ſie doch dabei zu irgend etwas Vollkommenen gelangen dürften, damit zubringen, haufenweiſe Verordnungen zu machen und wiederum umzumachen. Sie glichen Kranken, die es nicht über ſich vermöchten, von der ihrer Geſundheit ſchädlichen Lebensweiſe, an die ſie gewöhnt wären, abzuſtehen und ſo es ſelbſt verſchuldeten, daß alle Heilmittel, die bei ihnen in Anwendung gebracht würden, nur zu ihrem eigenen Verderben gereichten, während ſie ſtets vergeblich auf Geneſung hofften. So ginge es auch in den Staaten zu, in welchen

[1]) A. a. O. p. 296 e. 297 a. b.

die Führer ohne Unterlaß auf das Gesetzesmachen zurückkämen in der Meinung, daß sie den bei Tausch und Verkehr einschleichenden Mißbräuchen endliche Abhülfe zu gewähren im Stande sein dürften, ohne auch nur irgend daran zu zweifeln, daß sie es mit einer Hydra, der neue Köpfe stets wieder anwüchsen, zu thun hätten. Deshalb stehe auch zu behaupten, daß ein wahrer Gesetzgeber in jedem Staate, möge derselbe nun schlecht oder gut verwaltet werden, es vermeiden müsse, über die Gegenstände, von denen die Rede gewesen, neue Gesetze zu geben: denn in dem einen Fall wären sie unnütz und man gewänne Nichts durch sie; im andern Falle aber würde Jeder sie schon von selbst herausfinden oder sie erfolgten aus der Natur der Sache [1]).

Die Staatskünstler heutiger Zeit werden freilich den hier ausgesprochenen Grundsatz nicht billigen. Erwägt man jedoch, daß Sokrates und Platon hinlängliche Gelegenheit gehabt, Volksführer zu beobachten, die an der Krankheit einer ungeregelten Organisationssucht litten, so wird es nicht auffallen, daß Veranlassung genommen worden ist, Unwillen über die Macht jenes Uebels zu äußern. Von willkührlichem Machenwollen war an und für sich überhaupt keiner der beiden genannten Philosophen Freund, und wenn es im Einzelnen hier oder dort scheint, daß sie demselben nicht abgeneigt wären, so rührt das doch nicht aus ihren tieferen Grundansichten her, sondern vielmehr aus dem Verhältniß, in welchem sie ihrer Bildung nach zur Bildung ihrer Zeit standen.

Was aber sonst noch das betrifft, was Sokrates über die Gesetzgebung in Bezug auf die Verhältnisse des Einzelverkehrs der Bürger untereinander sagt, so zeigt sich darin wieder eben so sehr eine tiefe Einsicht in das Wesen der Gesetzlichkeit, wie ein warmes lebendiges Gefühl für Gerechtigkeit, deren Schein ihm nicht als das Wesen galt. Ueberhaupt suchte er nicht in der Vorschrift, nicht in dem Gesetze das Heil;

[1]) Platon. de republ. L. 4. p. 425. 426. 427.

für ihn vielmehr konnte es nur aus der Gesinnung erblühn. Darum hatte er auch Abneigung dagegen, zu Vielerlei in das Bereich der Gesetzgebung hineinzuziehen. Wichtig und von wahrer Bedeutung waren ihm eigentlich nur die großen allgemeineren Formen, in denen das gemeinsame Leben der Bürger des Staats sich zu bewegen habe. Auf die Erkenntniß der Idee, wonach das Leben der Gesammtheit zu ordnen sei, ging sein geistiges Streben hin, und nachdem er sie in der Idee der Darstellung des Guten in der Menschenwelt gefunden hatte, richtete sich sein um Erkenntniß ringendes Bewußtsein auf die Erforschung hin, wie in der Wirklichkeit jenes zu erreichen sei. An der Möglichkeit einer vollkommenen Darstellung dessen, was seiner Ueberzeugung nach durch den Staat dargestellt werden sollte, mußte er freilich bei dem, was er in seiner Zeit rings um sich herum vorgehen sah, zweifeln; in Annäherung jedoch, in Nachahmung des Bildes, welches seinem Bewußtsein als das Höchste vorschwebte, hoffte er noch, daß es etwa bedingterweise verwirklicht werden könnte [1]). So suchte er in der Idee die Grundformen des von ihm im Geiste getragenen Bildes darzustellen. Und wie er dabei nach dem Wesen der Tugend die Ordnung der verschiedenen Stände im Staate bestimmte, führte er das Prinzip dieser Ordnung auf das Wesen der menschlichen Seele zurück.

In zwei Hauptrichtungen läßt Platon das Staatsleben sich bewegen. Er geht aus von der Vereinzeltheit des Menschen in seinem natürlichen Dasein und kommt von da aus auf das Innere, das Geistige und Seelenvolle, das die menschliche Gemeinschaft wahrhaft Bindende. Die eine Seite soll ihre Darstellung finden in dem dritten Stande, die andere in dem Stande der Wächter, die jedoch wieder nach dem Alter und dem Maaße der Erkenntniß und Tugend in zwei Stände geschieden werden sollen, in den der eigentlichen Wächter, der Führer und Leiter der Angelegenheiten des Staats und in den

[1]) A. a. O. p. 472 c.

der Krieger, die den Wächtern dienend und helfend beiständen, und sich ihnen, die gleichsam als die Hirten im Staat anzusehen wären, wie Schäferhunde den Hirten beizugesellen und zu gehorchen hätten [1]).

Von den Wächtern ersten Ranges, die die fürstliche Herrschaft ausüben sollten, spricht Plato in der hier angeführten Stelle in der Mehrzahl, nicht als ob er seiner Vorstellung nach der Herrschaft Mehrer den Vorzug vor der eines Einzigen gäbe, sondern vielmehr weil er der Ansicht lebte, daß den geschichtlich bestehenden Zuständen seiner Zeit nach Keiner zu finden sei, der den Pflichten eines wahren Selbstherrschers zu genügen im Stande sei [2]). Deshalb auch hielt er, der Unvollkommenheit der Menschen wegen, für unmöglich, daß das höchste Urbild staatlichen Lebens auf Erden verwirklicht werden könnte [3]). In Berücksichtigung der Verhältnisse und Zustände im Leben der Menschen auf Erden glaubte er daher ein Mittleres zwischen der Herrschaft der Vielen und der Eines für das Zweckmäßigste halten zu müssen. Der Menge dagegen wollte er die Herrschaft durchaus nicht übertragen wissen: denn wenn ihm irgend etwas klar war, so war es dies, daß die von der Menge geübte Herrschaft in Allem und Jedem schwach sei und im Vergleich mit anderen Regierungsarten weder im Guten noch im Bösen etwas Bedeutendes auszurichten im Stande sei. Ihm galt es als eine durchaus zweifellos feststehende Wahrheit, daß der Menge jede Tüchtigkeit fehle, vernunftgemäß die Angelegenheiten des Staats zu verwalten [4]). Nur von einer Regierung, die durch einen Herrscher oder durch Wenige geleitet werde, glaubte er seiner innigsten Ueberzeugung nach Heil hoffen zu dürfen [5]). Davon aber, wovon

[1]) A. a. O. p. 414 b. 449 d.
[2]) Polit. p. 301 d. e.
[3]) A. a. O. p. 302 e. 303 b.
[4]) A. a. O. p. 297 b. 300 e. 303.
[5]) A. a. O. p. 297 c. De republ. p. 445 e.

die heutige Zeit träumt, von etwaiger Berechtigung eines allgemeinen Volkswillens oder volksthümlicher Oberherrlichkeit wollte er Nichts wiſſen, da er ein ſehr klares Bewußtſein darüber gewonnen hatte, wie Vernunft und Tugend nicht bei der Menge zu finden ſei [1]), und davon, daß irgend etwas Anderes als dies das Maaß für die Ordnung des Staatslebens abgeben ſollte, wollte er eben ſo wenig etwas wiſſen.

In dieſem Letzteren aber nun lag der Punkt, wodurch er, wie ſchon in der Einleitung angedeutet worden iſt, im Verhältniſſe zu dem Bildungszuſtande ſeiner Zeit, auf einen doktrinären Weg geführt ward. Obgleich er die Mängel deſſen, was ſtarrer Geſetzlichkeit eignet, ſehr wohl erkannt hatte, ſo hielt er es doch aus dem Grunde, weil unter den Menſchen ein ſo großer Mangel an Erkenntniß deſſen, worin das Weſen des wahren Staatsmannes beruhe, vorhanden wäre, für zweckmäßig, in Nachahmung des vollkommenen Staats, deſſen es nur eine Form gäbe, Geſetze abzufaſſen, darnach zu leben und mit großer Strenge über deren Befolgung zu wachen, da ohne ſolche Geſetze nicht blos der Mangel an Einſicht ſondern auch an gutem Willen Nachtheil bringen könne [2]). Dies wäre jedoch, wohl zu merken, das Richtigſte und Schönſte *immer* nur als das Zweite, inwiefern vom Erſten, von der Herſtellung des vollkommenen Staats abgeſehen werde.

Mit ſeiner ſo ausgeſprochenen Anſicht über die Geſetzlichkeit hängt auch das zuſammen, was er über die Erziehung dachte, durch die von Jugend auf ſchon in dem Geiſt und in dem Gemüth des heranwachſenden Knaben und Jünglings die Tugend gepflegt, die Geſinnung wohl geſtimmt werde. Offenbar legte er wie auch Ariſtoteles den Wirkungen einer nach ihrem Sinne wohlgeleiteten Erziehung eine zu große Bedeutung im doktrinären Sinne bei. Allerdings ſoll die Erziehung die rohe Natur im Menſchen abſchleifen; aber die Jugend ab-

[1]) A. a. O. p. 292 e. De republ. p. 428 e. 431 c.
[2]) Polit. p. 297 e. 299 a. 300 a. b. e. 301 a.

zurichten und gegen sittlich verderbliche Einflüsse geschichtlicher Entwickelungen sicher zu stellen, worauf es doch bei Platon wie bei Aristoteles abgesehen war, vermag sie nicht. Beide Philosophen waren sowohl in ihrer Ueberschätzung dessen, was die Erziehung vermöge, doktrinär als in Bezug auf das Heil, was sie durch eine auf wissenschaftlichem Wege errungene, sich selbst klar und bewußt gewordene Erkenntniß als erreichbar erwarteten [1]). Freilich hielten beide an dem richtigen Gedanken fest, daß die wahre Erkenntniß nur aus dem Spiegel des Guten wiederscheine; daß aber mit der bloßen Erkenntniß des Guten schon die Kraft gegeben werde, Seele und Gemüth zu erwärmen, darin bestand ihr Irrthum. In dieser Rücksicht waren sie Heiden und es fehlte ihnen das Heil der Erlösung.

Wenn Platon auch das königliche Amt hauptsächlich, eigentlich und wesentlich auf die Aufgabe, das Band der Einigung und Uebereinstimmung in der Staatsgemeinde zu knüpfen, bezog, so ist doch nicht zu verkennen, daß in dem, was er nebst Anderem in den Worten, daß die Könige Philosophen und Philosophen Könige sein sollten [2]), geäußert hat, eine sehr scharf hervortretende Neigung, die Herrscherkunst von einer durch reine Wissenschaft vermittelten Erkenntniß in einer Weise abhängig zu machen, wie man es nirgends in der ganzen Geschichte als geschehen findet. Zwar dachte er sich unter dem Begriffe eines Philosophen ganz etwas Anderes als was man sich heutiges Tages darunter denkt, und darin, daß man das, was er sich darunter dachte, nicht richtig begriffen hatte, liegt auch der Grund davon, daß jene angeführte Stelle häufig mißverstanden worden ist. Von Professoren der Logik, Dialektik, Metaphysik und Ethik, an welche letztere die Wissenschaft der Staatskunst sich anschließt, fehlte ihm alle und jede Vorstellung, und doch sind es solche, die man heutzutage unter dem Namen Philosophen begreift. Ihnen würde Platon, wenn er etwas

[1]) De republ. p. 501 e.
[2]) A. a. O. p. 373 d.

von ihnen gewußt hätte, Berechtigung zum Herrſchen ſchlechthin und unbedingt abgeſprochen haben. Wenn jedoch dies auch ſo iſt, und wenn er auch Antheil am Guten als Bedingung wahrer Weisheit achtete, ſo kann dennoch nicht geläugnet werden, daß er auf eine durch Wiſſenſchaft begriffsmäßig vermittelte Erkenntniß ein Gewicht legte und ihr eine Bedeutung gab, wie ſie derſelben den Erſcheinungen des wirklichen Lebens nach kaum beigelegt werden kann.

Hier liegt der im Vorhergehenden ſchon mehrfach berührte und erläuterte Punkt, von welchem aus Platon aus ſeinem geſchichtlichen Bewußtſein in ein doktrinäres übergegangen war. Daß ihm dieſer Vorgang in ſeinem Geiſte nicht ganz unbewußt geblieben war, läßt ſich gewiſſermaaßen beweiſen aus dem, was er durch Kritias nach Solon mythiſch beibringen läßt über die älteren Zuſtände von Athen. In der Sage, nach welcher Kritias berichtet, wird die Verfaſſung, wie ſie in dem von Athen aus beherrſchten Griechenland in uralten Zeiten beſtanden haben ſoll, nur mit Ausnahme eines einzigen Punktes in ihren Hauptzügen ganz nach dem Bilde und Charakter des Staats geſchildert, deſſen Urbild Platon als das des vollkommenſten aufgeſtellt hat. Der Unterſchied, durch welchen die Ausnahme bedingt iſt, beruht nur darin, daß in Rückſicht auf den Staat, von welchem als einem ſolchen, der in den Urzeiten beſtanden hätte, in mythiſcher Weiſe die Rede iſt, der Stand der eigentlichen Wächter nicht ſo von dem der Krieger unterſchieden wird, wie es im Werke über den Staat geſchieht. Zwar wird im Timäus aus Veranlaſſung eines angeblich angeſtellten Vergleichs des ägyptiſchen Prieſters, von dem die Sage herſtammen ſoll, mit ägyptiſchen Staatsordnungen der Prieſter gedacht [1]); doch wird an ſie nicht wieder erinnert da, wo Kritias weitläufiger die Verfaſſung des alten attiſchen Urreichs behandelt. Hier wird nur von einem Stande der

[1]) Platon. Timäus p. 24 a.

Wächter geredet, der nicht wieder in den der Weisen und Krieger gespalten wird [1]).

Von der Wissenschaft, deren Pflege im Staate geboten wäre, wird zwar auch im Timäus geredet; sie wird hier aber nicht auf menschliche, begriffsmäßig errungene Weisheit bezogen, sondern auf eine durch göttliche Begeisterung gewonnene Eingebung. Auch wird nicht von einem weisen Gesetzgeber menschlichen Geschlechts, auf den Platon in seinem Staate mannigfach hinweist, gesprochen, sondern als unmittelbare Gründerin und Anordnerin des staatlichen Lebens wird die Gottheit selbst bezeichnet [2]).

Daß in die Urzeiten das Moment wissenschaftlicher Erkenntniß nicht verlegt werden könne, mußte dem Philosophen wohl von selbst einleuchten und wenn er, worüber schon im Vorhergehenden die Rede gewesen ist, offenbar das Bild seines Staats an Erinnerungen aus der mythischen Heroenzeit der Wanderungen der heraklidischen Dorerschaaren angeknüpft hat, so konnte er doch in Beziehung darauf nicht davon reden, daß die Könige Philosophen und die Philosophen Könige sein sollten. Diese Worte haben überhaupt nur Sinn und Bedeutung in Beziehung auf die Kulturzustände seiner Zeit und auf das in dieser Zeit erwachte, jedoch vergeblich gebliebene Streben, Alles in bewußter Weise der als vernünftig begriffenen Lehre gemäß einrichten und machen zu wollen. Für die Urzeit konnte wie in Rücksicht auf das wirkliche Leben, auf Handlung und That eigentlich für jede Zeit nur die Rede sein von einer durch gesunden Sinn getragenen und auf einem das Ganze zu überschauen befähigenden allgemeinen Standpunkt sich haltenden unmittelbaren Einsicht in die Lebensverhältnisse. Was noch sonst die eigentlichen Wächter im platonischen Staat auszuführen hatten, dem entsprach übrigens in Beziehung auf das ursprüngliche Leben der Dorerschaaren in gewisser Weise das

[1]) Vergl. De republ. p. 414 b. 440 d. Critias p. 110 c. 112 b. d. e.
[2]) Timäus p. 24 b. c.

Amt derer, denen die Verwaltung des delphischen Orakels zustand, unter dessen Schutz und Aufsicht sie sich gebildet hatten.

Unter der Leitung des delphischen Gottes, den auch Platon an die Spitze seiner Staatsgemeinde gestellt wissen will [1]), hatten die Dorer in einer frühen Vorzeit als Kriegerschaaren sich gesammelt und gleich ihnen sollten der von Solon überlieferten ägyptischen Sage zufolge in der Urzeit edele Krieger über Griechenland gewacht haben, nach außen hin das Land gegen Angriffe barbarischer Völker beschützend, im Innern dem Rechte nach die Gemeindeangelegenheiten verwaltend. Sie hätten auf der Burg zu Athen wie eine Familie vereinigt in der Umgebung des der Athene und dem Hephästos geweihten Heiligthum gewohnt. Gegen Norden zu wären ihre gemeinsamen Wohnungen und die Säle, in denen sie zu gemeinsamen Mahlen sich versammelt, erbaut gewesen. Hier hätten sie die Zeit des Winters zugebracht, nicht im Ueberfluß, sondern in Behaglichkeit, in einer Weise, daß für die Bedürfnisse ihres gemeinsamen Lebens, so wie dessen, was der Dienst der Götter erforderte, in ausreichendem Maaße gesorgt gewesen. Von Gold und Silber aber hätten sie keinen Gebrauch gemacht und es nicht besessen. Eben so fern von prunkvoller Ueppigkeit, wie von ärmlicher Dürftigkeit hätten sie in anständigen Wohnungen gelebt, in denen sie dem Alter engegengereift wären, um demnächst einer in den verschiedenen Geschlechtern ihnen ähnlichen Nachkommenschaft den Platz zu räumen. Im Sommer aber hätten sie die gegen Süden belegenen Gärten, Turnplätze und die für die gemeinsamen Mahlzeiten auch nach dieser Seite hin errichteten Säle besucht. Sondereigenthum wäre unter ihnen verbannt, Alles im gemeinsamen Besitze gewesen. Von den übrigen Bürgern, den Ackerbauern und Handwerkern wäre weiter Nichts gefordert worden als was zum Lebensunterhalt vonnöthen, und dagegen wäre diesen der Schutz dargeboten gegen innere wie äußere Feinde. Die in gleicher Zahl

[1]) De republ. p. 427 b. c.

den kriegerischen Wächtern zugetheilten Frauen hätten mit ihnen die Beschwerden kriegerischer Lebensweise nach dem Naturgesetze getheilt, nach welchem, wo zwischen Männlichem und Weiblichem Gemeinschaft bestände, Jedes von Beidem fähig und dazu berufen wäre, Gleiches zu betreiben [1]).

In der Sage schildert Kritias das Bild eines Staatslebens, welches dem, was Platon als das des vollkommensten zeichnet, fast gleich ist. Weniger von tieferer Bedeutung ist, daß in der Sage vom ganzen Hellenenvolk, welches von der Akropolis zu Athen aus regiert worden wäre, die Rede ist, während von Platon die nicht zu überschreitende Größe des Staats in der Art bestimmt wird, daß sie sich nicht weiter ausdehnen dürfe, als die Möglichkeit der Erhaltung der Einheit des Staats es gestatte [2]). Jenes darf man wohl auf das in Athen vorhandene Streben nach der Hegemonie beziehen und dies Letztere sowohl auf den Zwiespalt der hellenischen Staaten unter sich als auch auf die inneren Uneinigkeiten, die in jedem einzelnen Staat herrschten. Von weit größerer Wichtigkeit und Bedeutung ist die Scheidung, die er zwischen dem Stande der wissenschaftliebenden Wächter und dem der Krieger, die ihnen hülfreich und gehorsam zur Seite stehen sollen, macht. Hierin tritt recht eigentlich das Bestreben hervor, auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniß das wieder herzustellen, was seiner Ansicht nach in mythischer Zeit die Götter oder wenigstens gottbegeisterte Menschen geschaffen haben sollten [3]).

Nur den durch wissenschaftliche Erkenntniß gebildeten Wächtern eines vorgerückten Lebensalters sollte die Sorge für die Verwaltung der Verhältnisse des staatlichen Lebens und die, daß Tugend und Sittlichkeit überall walte und aufrecht erhalten bleibe, übertragen werden [4]). Im Uebrigen sollten auch

---

[1]) Critias a. a. O.

[2]) De republ. p. 423 a. b. c.

[3]) Critias p. 110 c.

[4]) De republ. p. 415 b.

sie freilich nach dem mythischen Vorbilde derer der Urzeit auf der Burg zu Athen, in ihre Stadt gekommen, den zweckmäßigsten Lagerplatz, von welchem aus sie im Innern am leichtesten jeden Frevler in Zügel halten, nach außen hin aber jeden feindlichen Angriff abwehren könnten, sich ausersehen, um hier in Gemeinschaft mit den ihnen gehorchenden jüngeren Kriegern sich einfache Wohnungen, wie sie für ein Kriegergeschlecht sich eigneten, zu erbauen. Auch unter ihnen sollte Keiner ein Eigenthum besitzen, noch dürften sie sich Häuser oder Vorrathskammern erbauen, zu denen nicht jedem ihrer Genossen der Zutritt geöffnet wäre. Was sie aber zu ihrem Lebensunterhalt bedürften, das sollte ihnen nach Maaßgabe dessen, was tapfere Kämpfer und Krieger alljährlich gebrauchten, von den Bürgern des dritten Standes geliefert werden als Lohn für den durch sie gewährten Schutz. Mehr jedoch nicht; denn ein Aufhäufen von Vorräthen für das nächste Jahr dürfte so wenig wie ein Sammeln von Gold und Silber gestattet werden [1]).

Den Kriegern sollten die edelsten Frauen gesellt sein, um an den Mühen der Männer selbst thätigen Antheil zu nehmen. Gründung eines Familienwesens wollte Platon nicht gestattet wissen und man muß gestehen, daß er sowohl in dieser Rücksicht als auch in der ganzen Art und Weise, wie er überhaupt das Verhältniß der Männer und Frauen zu einander, wie es unter den Wächtern und Kriegern zu ordnen wäre, sich dachte, unser christlich-germanisches Gefühl verletzt. Was sein Verlangen der Ehelosigkeit und der Gemeinschaft der Weiber betrifft, was er über Kindererzeugung und über die unter den Gebornen zu treffende Auswahl in Beziehung auf die Frage, wer abseits gebracht werden solle, vorschreibt, dies Alles widerspricht unserer Gesinnung durchaus. Die ganze Härte heidnischer Gesinnung tritt daran hervor und es ist unmöglich, in dieser Rücksicht mit Platon sich zu befreunden. Er selbst auch geräth in Rücksicht auf die zu treffenden Anordnungen mit sich

[1]) A. a. O. p. 415 e. 416.

in Widerſpruch, da er, der doch ſonſt die Lüge nicht vertheidigt [1]), dennoch geradezu die Behauptung aufſtellt, daß es bei der Aufſicht über das Geſchäft der Kindererzeugung und Kindererziehung den Herrſchenden zum Vortheil der Beherrſchten geſtattet ſein müſſe, der Lüge als Arznei ſich zu bedienen [2]). Es hier zu unternehmen, im Einzelnen die Verkehrtheit der beſprochenen Anſicht Platons nachzuweiſen, würde eine eben ſo überflüſſige als widerwärtige Arbeit verurſachen.

Um ihm jedoch nicht Unrecht zu thun und nicht offenbare Mißverſtändniſſe in Bezug auf ihn zu erzeugen, muß man hier an Dreierlei erinnern. Das Eine iſt dies, daß er in ſeinem althelleniſchen Sinne das ſittliche Urbild allgemein menſchlichen Weſens weit höher achtete als individuelles menſchliches Leben. Die Individualität hatte in ſeinen Augen nur eine geringere Berechtigung und darin auch liegt der Grund, daß der erſt im römiſchen Recht wahrhaft entwickelte Begriff des Sondereigenthums in ſeinem Bewußtſein nicht mit Klarheit und Beſtimmtheit ſich ausgebildet hatte. Ueberdies kam noch hinzu, daß er die Luſt am äußeren Beſitz als ein das Gemüth Beſudelndes und ſittlich Verderbliches achtete. Er lebte der Ueberzeugung, daß die Wächter durch Erwerb und Beſitz von eigenem Lande, eigenen Häuſern und Geld von ihrem wahren Berufe abgezogen, Hausverwalter und Ackerbauer werden würden, ſtatt Wächter zu ſein. Sie würden Zwingherren werden und der Löſung ihrer Aufgabe, den übrigen Bürgern Schutz zu gewähren und Hülfe zu leiſten, ſich entziehen, dadurch aber den Haß dieſer gegen ſich aufregen und ſo gehaßt und haſſend Nachſtellungen erleidend und bereitend ein unſeliges Leben führen voll Streit und Hader [3]).

Mit jener Minderſchätzung menſchlicher Eigenthümlichkeit, an die ſich die Anſicht anſchloß, daß es zum Verderben des

[1]) A. a. O. p. 485 d.
[2]) A. a. O. p. 459 d.
[3]) A. a. O. p. 417. 547 a—c.

Staats gereiche, wenn die edleren Genossen desselben der Verführung durch die Lust an besonderem Eigenbesitz ausgesetzt sein würden, hing zweitens bei Platon auch die Verkennung der Herrlichkeit und Heiligkeit des Familienwesens zusammen. Die Freundschaft und vollkommene Gemeinschaft, in der die Wächter zu leben berufen wären, sollten nicht durch individuelle Verhältnisse gestört werden und es sollte Alles gemein sein, Keiner sollte etwas von einem Seinigen wissen, weder in Rücksicht auf sachlichen Besitz, noch in Rücksicht auf Frau und Kind [1]). In allen Verhältnissen sollten die Wächter im Frieden leben und wenn unter ihnen selbst keine Veranlassungen zum Zank sich fänden und sie unter sich nicht haderten, dann würde auch in der ganzen Gemeinde Einigkeit herrschen und Aufruhr nicht zu befürchten sein. Darin eben beruhe der Zweck, daß die Ursachen zum Zank und Hader entfernt würden; widerwärtig aber wäre es, darauf hinzuweisen, was sonst noch an das Familienleben geknüpft sei und demselben gerade nicht zum Lobe gereiche, als da wären die Bekümmernisse und die Noth in Rücksicht auf die Kindererziehung und auf die Herbeischaffung der Lebensnothdurft zur Erhaltung des Hauswesens; dabei trüge sich im Verkehr und im Borgen mancherlei Unedles zu und wo Reichthum und Armuth herrsche, da erzeuge sich ein Hauptübel, das nämlich der Schmeichelei der Armen gegen die Reichen [2]).

Drittens muß auch zur Erläuterung der Ansichten Platons daran erinnert werden, daß er in der Erinnerung an die mythische Zeit der Ansiedelungen der Dorerschaaren diese für die früheren Zeiten in einem ganz anderen Verhältnisse zu den Landbauern stehend, als es in späteren historischen Zeiten der Fall war, sich gedacht habe. Für diese Behauptung spricht besonders das, was er über den ersten Ursprung des Verderbs im Staate sagt, den er an die Begier nach Sondereigenthum

[1]) A. a. O. p. 464.
[2]) A. a. O. p. 465.

knüpft. In dieser, meint er, hätten, nachdem sie entstanden wäre, die Edlen das Land getheilt und diejenigen, die es bisher bebaut und von ihnen als Freie, Freunde und Ernährer beschützt und bewacht worden wären, in Knechtschaft gebracht und sie als Untergebene und Dienende behandelt [1]). Zwar wollte Platon den Ackerbauern allerdings nicht das Recht des Landeigenthums ursprünglich zugeschrieben wissen. Es fiel ihm zufolge weder jenen anheim, noch den Edlen, sondern vielmehr den Göttern und der Gesammtheit der Staatsgemeinde. Gesonderter Besitz zwar sollte im Gegensatze gegen die Edlen den Mitgliedern des dritten Standes vergönnt sein; aber was sie besaßen, war nicht ihr Eigen, sondern ihnen nur von den Göttern verliehen, um durch ihrer Hände Arbeit Früchte daraus zu erzielen und den anderen Bürgern die Ernährung zu beschaffen. Wo Platon gegen Sonderbesitz eifert, ist immer nur die Rede von den Edlen. Die Mitglieder des dritten Standes dachte er sich offenbar in eigenen Wohnungen angesiedelt und ein eigenes Hauswesen verwaltend. Auch die Forderung wegen der Gemeinschaft der Weiber betraf die Lebensweise der Ackerbauer und Handwerker nicht und der Gedanke daran bezog sich überhaupt auf eine kriegerische Lebensweise. Zu amazonenhaften, heroischen Frauen wollte er in seinem Staate, der an dem Leben der Edlen ein Bild des Heroenthums darstellen sollte, die Genossinnen der Krieger erzogen wissen. Inwieweit die von Aristoteles getadelte schlechte Regelung der ehelichen Verhältnisse und die Zuchtlosigkeit der Frauen in Lakedämon [2]) mit dem genannten Philosophen darauf zu beziehen sei, daß in früheren Zeiten die Lakonen häufig in ihren Kriegen außerhalb Landes waren, fern von ihren Häusern und Weibern oder auf eine noch frühere Zeit, in welcher, wie Platon in seinem Staate es will, die Genossinnen der Dorer mit ihnen zusammen gelagert hätten, ist schwer zu

[1]) A. a. O. p. 547 b. c.

[2]) Aristot. Polit. ed. Stahr. L. 2. c. 6. §§. 5. 6. 7. 8.

bestimmen. Daß aber unter den Lakonen die Heiligkeit der Ehe nicht sehr hoch gehalten ward, erhellt aus den Worten des Aristoteles und so darf man wenigstens behaupten, daß in einer gewissen Rücksicht die Ansichten Platons über die Ehe mit denen dieser Dorer in Verwandtschaft gestanden haben. Aristoteles freilich urtheilte zu seiner Zeit, in welcher die Sache ausgeartet war, in einer platonischen Ansichten durchaus nicht entsprechenden Weise.

Mag sich indeß der hier berührte Gegenstand so oder so verhalten haben, gewiß darf nicht geläugnet werden, daß Platon in Rücksicht auf das Urbild des Staats, welches er als das des vollkommensten in sich trug, ein von ihm allerdings erst veredeltes und im Geiste sittlich verklärtes Vorbild an dem staatlichen Leben der heraklidisch-dorischen Schaaren zu haben glaubte.

Ganz eigenthümlich im Gegensatze gegen die im Alterthum allgemein herrschenden Ansichten über Knechtschaft und Freiheit zeichnet sich Platon durch sein Urtheil darüber aus. Eine wahrhafte Pietät tritt darin hervor, daß er eigentlich Keinen in einen knechtischen Zustand versetzt wissen will, als nur den, der in eigener Schuld sich dessen würdig gemacht hat [1]). Die Regierten sowohl als die Regierenden im Staat will er als freie Bürger und Freunde geachtet wissen, die sich nur dadurch von einander unterscheiden sollten, daß die Einen die Ernährer wären, die Anderen die Wächter und Beschützer [2]).

Zeigt sich darin seine Milde, so tritt auch noch in anderen Bestimmungen, deren Anordnung er für die Möglichkeit der Erhaltung der Ruhe und Ordnung im Staat als wesentlich nothwendig erklärt, klar hervor, in welcher freisinnigen Weise er überhaupt das Verhältniß der verschiedenen Stände behandelt wissen will. Grundsätzlich läßt er durchaus die Verschiedenheit der Stände durch geistige und sittliche Unterschiede

[1]) Polit. p. 309 a.

[2]) De republ. p. 463 b.

bedingt sein. Obgleich er dabei freilich auch an der Ansicht festhält, daß in der Regel die Erzeugten ihren Erzeugern ähnlich seien, Gute von Guten, Schlechte von Schlechten erzeugt würden, so wollte er doch die ständischen Verhältnisse in seinem Staat nicht in Erblichkeit erstarren lassen. Er lebte vielmehr der Ueberzeugung, wie es sich wohl zutragen könne, daß einmal ein Besserer von einem Schlechteren oder ein Schlechterer von einem Besseren geboren werde, und wollte daher die Leiter des Staats aufs Höchste verantwortlich gemacht wissen, daß sie unparteiisch und strenge darüber wachten, daß wenn irgend einmal im Stande der Wächter einer geboren würde, der nur für den Stand der Ackerbauer oder der Handwerker tauge, er alsdann in diesen versetzt werde, und dagegen wenn in dem Stande der Letzteren einer geboren werde, der seiner Natur nach es verdiene, in den Stand der Wächter erhoben zu werden, der alsdann auch in diesen aufgenommen werde [1]).

Nach der angeblich phönikischen Sage, in welcher nicht von drei Ständen, sondern von vier verschiedenen Geschlechtern die Rede ist, könnte es dem ersten Anschein nach fast anzunehmen sein, daß Platon wirklich die sittlichen und geistigen Unterschiede unter den Menschen an die Geburt knüpfe. Es werden nach Maaßgabe dessen, wie ihnen schon bei ihrer Erschaffung unter der Erde von der Gottheit entweder Gold, Silber, Eisen oder Erz beigemischt ist, die vier Geschlechter unterschieden und auch wird der Ursprung des Verderbs des Staats daran geknüpft, daß die Wächter es vernachlässigen werden, über die Kindererzeugung gehörig zu wachen [2]). Doch wird zugleich auch dabei auf die Pflicht der Wächter hingewiesen, mit Ernst und Strenge gewissenhaft die Ausstoßung oder Erhebung und Versetzung aus dem einen Stande in den anderen zu betreiben. So hebt sich dadurch wieder der Ge-

[1]) A. a. O. p. 415 c. 423 d.

[2]) A. a. O. p. 415 a. b. 546 c. 547 a.

danke an ein strenges Geknüpftsein der Standesberechtigung an die Geburt auf.

Was sonst noch das betrifft, daß Platon eigentlich nur einen dreifachen Ständeunterschied gesetzt wissen will, in der von ihm beigebrachten Sage aber von einem vierfachen redet, so liegt darin kein wirklicher und wesentlicher Widerspruch. Er hat in der Sage die Vierzahl nur gewählt, um seinen Gedanken an die mythische Vorstellung Hesiods von den *vier* Weltaltern anzuschließen. Im Uebrigen trennt er dabei so wenig wie nach ihm die beiden ersten Stände kastenhaft geschieden sein sollen, die beiden anderen Stände kastenhaft. Er scheidet nur die Ackerbauer und die Handwerker von einander aus, ohne ihnen dabei eine wesentlich verschiedene politische Stellung anzuweisen.

Zur dreifachen Scheidung des Ständewesens ist er, wie aus dem erhellt, was schon im Vorhergehenden beigebracht worden ist, dadurch bewogen worden, daß er mit seinem Begriffe von Staat, nach welchem derselbe ein Bild des Menschen im Großen darzustellen habe, die Grundsätze seiner Seelenlehre verknüpfte. Makrokosmisch trat ihm in seinem Begriff vom Staat ein Bild des ganzen vollen Wesens des Menschen entgegen. Daß jedoch das wahre Wesen desselben erst in einer in sittlichen und geistigen Kämpfen gewonnenen freien Errungenschaft hervortreten könne, diese Ueberzeugung wohnte ihm tief ein. So konnte ihm denn auch der frei ausgebildete Staat, von welchem er in seinem Hauptwerke ein Bild entwirft, nicht als dem ursprünglichen Zustande des Menschen in dessen einfachem Naturdasein entsprechend gelten und daraus ergab sich ihm der Gedenke an einen Gegensatz in den Zuständen und Lebensweisen des Menschengeschlechts, den er an die mythischen Vorstellungen von der Zeit der Herrschaft des Kronos und der des Zeus knüpfte [1]).

[1]) Platon. Politic. p. 271. 272 b.

In jener Zeit sollten Beschwerden, Noth und Kummer auf Erden nicht geherrscht haben, Alles vielmehr den Menschen ohne eigene Mühe und Anstrengung von den Göttern und Dämonen zugekommen sein. Auch die verschiedenen Gattungen lebender Wesen hätten heerdenhaft getheilt unter dem Schutze heilbringender Dämonen gestanden, deren jeder nach dem Willen des Kronos für die einzelne Schaar, die ihm untergeben gewesen, genügende Sorge getragen habe, so daß unter ihnen nichts Wildes sich geregt hätte und gegenseitige Verzehrung verbannt gewesen. Krieg und Aufruhr kamen nicht vor; es herrschte vielmehr der Friede und vieles andere Heil. Der Gott weidete selbst die belebten Wesen als ihr Hirt und Wächter, in ähnlicher Weise wie unter der Herrschaft des Zeus das göttlichere Geschlecht der Menschen die unedleren Geschlechter belebter Wesen weideten. Vom staatlichen Leben wußte man unter der Herrschaft des Kronos Nichts, nicht einmal etwas von Verbindungen von Männern und Frauen für den Zweck der Kindererzeugung. Aus der Erde vielmehr wären die Menschen wieder aufgelebt, ohne der Zustände eines früheren Daseins sich zu erinnern. Früchte allerlei Art hätte die Erde in reichlichem Maaße von selbst geboten und es wären die Menschen der Mühen des Ackerbaues entledigt gewesen. Unbekleidet und ohne Lagerdecken auch hätten sie meistens unter freiem Himmel geweilt, denn die Witterung verursachte ihnen keine Beschwerden und das weiche Bett ward ihnen durch die im Rasen schwellend hervorsprossenden Gräser bereitet. Im vertraulichen Umgange mit den Thieren vermochten sie mit ihnen zu reden und sich überhaupt mit ihnen im freundlichen Verkehr zu verständigen [1]).

Aber es entstand eine Umkehr in ähnlicher Art, wie sie auch damals geschehen als aus Veranlassung des Streits des Atreus und Thyestes Sonne, Mond und Sterne in ihrem Auf- und Untergang ihren Lauf änderten, so daß sie nun hinführo

[1]) Politic. p. 271 d. e. 272.

dort aufgingen, wo sie früher untergegangen, und dort untergingen, wo sie früher aufgegangen waren. Die Götter zogen sich zurück und überließen die Welt ihrem eigenen Gange, die nun nach der vollzogenen Umkehr in einem anderen Umschwunge sich bewegte. Es verursachte dies eine große Erschütterung in ihr, durch welche eine mannigfaltige Zerrüttung in Allem, was Leben hatte, bewirkt ward. Nachdem jedoch die Erschütterungen sich beruhigt hatten, fand sich die Welt wieder in eine Bahn hinein, in welcher sie später sich bewegte. Die Thiere waren während der stattgefundenen Verwirrungen verwildert und blieben es auch noch später. Die Menschen aber, nachdem sie nicht mehr der Vorsorge und Obhut ihres göttlichen Beschützers und Hirten genossen, mußten nun schwach und gegen die verwilderten Thiere waffenlos von diesen Vieles erdulden; hülflos und kunstlos auch waren sie in den ersten Zeiten, da ihnen die von selbst sich darbietende Nahrung ausgegangen war, die Erde sie nicht mehr brachte, sie aber durch Arbeit sie sich zu verschaffen, weil zu einer solchen der Mangel bisher noch nicht gedrängt hatte, unerfahren waren. So geriethen sie in die höchste Noth. Da aber leisteten Götter, wie es in alten Sagen heißt, Hülfe. Prometheus brachte das Feuer, Hephästos und dessen Kunstgenossen die Künste, andere Saat und Gewächse; so ward den Menschen Unterstützung und Beistand durch die Götter gewährt, nachdem sie von deren unmittelbarer Vorsorge und Obhut verlassen an sich selbst gewiesen waren [1]).

In der Sage von der Zeit der Herrschaft des Kronos im Gegensatze zu der der Herrschaft des Zeus faßt Platon dort, wo er von dem Königthum und davon, was der königliche Herrscher sein und darstellen soll, spricht, den Gegensatz in den Zuständen des Menschengeschlechts auf, nach welchem der Mensch entweder in seiner eigenen Kraft und im freien geistigen Ringen sich bewegt oder wie unter der milden Herr-

[1]) Politic. p. 268 e. 274.

ſchaft des Kronos ſich ihm Alles, deſſen er bedarf, von ſelbſt darbietet und er zugleich im vertraulichen und geiſtigen Verkehr mit den Thieren ihnen verwandt erſcheint. Nur dort, wo er in ſeiner eigenen Kraft und im freien geiſtigen Ringen ſich bewegt, tritt er wahrhaft in ſeinem menſchlichen Weſen hervor und es iſt offenbar dieſer Gedanke, den Platon nach ſeiner Auffaſſung der hier beigebrachten Sage hervorheben will. Anderswo [1]) freilich faßt er die Sage von dem glückſeligen Zeitalter unter der milden Herrſchaft des Kronos in einem anderen Sinne auf. Davon liegt jedoch der Grund in einem Verhältniſſe, welches erſt ſpäter bei der Betrachtung des Charakters und Geiſtes des Werks über die Geſetze näher erläutert werden kann. Hier, wo von Platons Urbilde des vollkommenen Staats die Rede iſt, mußte nur feſtgeſtellt werden, daß er an den Begriff deſſelben im Gegenſatz gegen die Vorſtellung von Zuſtänden, die thieriſchen verwandt wären, den Gedanken an freie geiſtige Bewegung und freie Schöpfung des Menſchengeiſtes geknüpft wiſſen wollte. Ob eine ſolche ſeinem Urbilde, wie er es in ſeinem Geiſte in ſich trug, völlig entſprechende Schöpfung unter den Verhältniſſen, wie er ſie unter den Menſchen auf Erden vorfand, möglich ſei oder nicht, das war eine Frage, über deren Beantwortung ihm manchmal Zweifel entſtanden. Deshalb war es ihm mehr darum zu thun, das Bild des vollkommenen Staats als Muſterbild, dem nachzuringen wäre, aufzuſtellen, als geradezu die Möglichkeit einer vollſtändigen Verwirklichung deſſelben nachzuweiſen [2]). Er ging ſelbſt ſo weit, bei Betrachtung der wirklich beſtehenden Staaten, jenes Bild als ein göttliches zur Seite zu ſchieben [3]).

Daß aber der ewige Beruf des Menſchen der ſei, im Gegenſatz gegen das Naturdaſein ſein geiſtiges Weſen in deſſen ganzer Herrlichkeit und ſittlichem Adel zur Darſtellung zu brin-

[1]) Platon. de leg. L. 4. p. 713.

[2]) De republ. pag. 472. 473 Polit. p. 297 c. 300 e.

[3]) Politicus p. 302 c. e. 303 b.

gen und daß die Form, in welcher dies allein möglich sei, die des Staats wäre, davon wohnte ihm die lebendigste Ueberzeugung ein. Dieser Gedanke, der sich an den von dem Gegensatze des thierischen und menschlichen Daseins anschließt, tritt auch sehr bestimmt hervor in der sonst allerdings etwas seltsam gefaßten Erzählung, die Protagoras über die urzeitlichen Zustände des Menschengeschlechts beibringt [1]). Derselben zufolge wäre der Mensch in Rücksicht auf sein natürliches Dasein und auf Alles, was ihm in diesem Schutz hätte gewähren und ihn kräftigen können, im Gegensatz gegen die in dieser Beziehung wohl ausgerüstete Thierwelt bei seiner Schöpfung von Epimetheus schlecht bedacht worden. Prometheus aber, die Noth des Menschen sehend, wäre ihm, das himmlische Feuer und die Kunst des Hephästos und der Athene raubend, zu Hülfe gekommen. So sei den Menschen die für das Leben nützliche Wissenschaft und Kunst zu Theil geworden; doch was das staatliche Leben betreffe, so habe in dieser Beziehung den Menschen noch Alles gefehlt. Konnten sie auch für die Befriedigung ihrer äußeren Bedürfnisse sorgen, so hatten sie doch in den Thieren ihre gefährlichen Feinde, weil sie die bürgerliche Kunst, zu der auch die kriegerische gehört, noch nicht hatten. Sie versuchten zwar, sich zu sammeln und durch Erbauung von Städten Schutz zu finden; weil sie aber die staatliche Wissenschaft und Kunst noch nicht verstanden, so beleidigten sie einander, wenn sie versammelt waren, und zerstreuten sich wieder, so daß sie im Kampfe mit den Thieren bald aufgerieben wurden.

Da hatte Zeus, besorgt, daß das Menschengeschlecht gänzlich verderben und untergehen möge, ein Einsehen. Er schickte den Hermes ab, den Menschen die Scham und das Recht zu bringen, damit dadurch das städtische Leben gebunden und in Zuneigung geeinigt werde. Alle aber sollten Theil an den Gaben des Hermes haben, und wer sie sich anzueignen unfähig

[1]) Platon. Protag. p. 320 ff.

ſich erweiſe, der ſollte wie ein ſchadhaftes Glied in der Gemeinde durch Erleidung des Todes ausgerottet werden. Denn es könnten Staaten, in denen nicht Alle an Scham und Recht Theil hätten, nicht beſtehen. Gerechtigkeit aber und was ſonſt noch zur bürgerlichen Tugend gehöre, wohne nicht Jedem von Natur ein, ſondern ſei Sache einer in Anſtrengung durch Fleiß, Uebung und Unterricht mühſelig gewonnenen Errungenſchaft. Sie erzeuge ſich nur da, wo die Erzürnbarkeit und die Begehrlichkeit als beſondere Theile der Seele der Vernünftigkeit ſich unterwürfen. Ließen ſie ſich aber von dieſer nicht beherrſchen, dann würde das Thier im Menſchen mächtig und gewaltig und es finge mit dem, was in dieſem ihm gegenüberſtände, einen Kampf an, in welchem die Gerechtigkeit unterginge [1]).

So, wie es in dieſen letzten Sätzen ausgedrückt iſt, faßte Platon die durch den Staat darzuſtellende und demſelben ſein wahres Leben verleihende Gerechtigkeit als eine Tugend auf, die nebſt den anderen Tugenden nur in ſittlichen und geiſtigen Kämpfen, im freien und bewußten Ringen des Menſchengeiſtes zu erwerben wäre. Ihm zufolge ſollte das Werk der Staatenbildung dem Gebiete freier Kunſtwerkmeiſterei anheimfallen und mit Bewußtſein und Freiheit im Staate das errungen werden, was zu erringen nur als Aufgabe der Weltgeſchichte betrachtet werden kann. Aber er faßte den Gegenſtand von ſeinem allerdings beſchränkt zu nennenden helleniſchen Standpunkte aus auf. Das Hellenenvolk galt ihm in Rückſicht auf die Darſtellung der hohen Würde und des Adels der Menſchheit als Alles; es bildete ſeiner Ueberzeugung nach den Mittelpunkt des Menſchengeſchlechts. So auch charakteriſirte er es ſeinen geiſtigen Eigenſchaften nach als das, in welchem das Wiſſenſchaftsliebende, das Vernünftige das Uebergewicht habe, während bei den nördlichen Völkern, den Thrakiern und Szythen das Erzürnbare, bei den ſüdlichen Völkern, den Phönikern

[1]) De republ. p. 441. 442. 588 a. 589 b.

und Aegyptern das Erwerbluſtige und Begehrliche vorherrſche[1]). Auch er hielt Delphi, wo vom Nabel der Erde aus der Gott menſchliche und göttliche Dinge vermittele, für der Erde Mitte[2]).

Von da aus auch war von allem Anfange an das Geſetz der Bildung jener doriſchen Verfaſſungen, denen er ſein Urbild entnommen hatte, ausgegangen. Damals aber im Anfange war es der Gott, der die Entwickelungen leitete; zu ſeiner Zeit aber wollte Platon das, was in dem Streben der Menſchen nach eigenſinniger Freiheit untergegangen war in Kraft menſchlicher Weisheit wieder hergeſtellt wiſſen, und dem Gotte ſollte zur Verwaltung nur noch das überlaſſen bleiben, was ſich unmittelbar auf den Dienſt der Götter und Heroen bezog[3]). Dies iſt es, worin der Unterſchied zwiſchen dem Charakter jener Verfaſſung liegt, von der Kritias nach der ägyptiſchen Sage ein Bild giebt, und dagegen der Verfaſſung, die Platon in ſeinem Werke über den Staat ſchildert. Hatte er ſchon früher im Gegenſatze gegen die heroiſche Monarchie oder Ariſtokratie auf das friedvolle, ſelige, im freundlichen Verkehr mit den Thieren vollbrachte Leben des Menſchengeſchlechts unter der milden Herrſchaft des Kronos hingewieſen, um den Gegenſatz des Menſchlichen und des blos Natürlichen in recht ſcharf einleuchtender Weiſe hervorzuheben, ſo kam er in ſeinem Alter auf den Gedanken an dieſen Gegenſatz wieder zurück, konnte ihn aber ſchon darum nicht wieder an die dichteriſche Vorſtellung von dem Gegenſatze der Zeit der Herrſchaft des Kronos und der der Herrſchaft des Zeus knüpfen, weil er den Unterſchied im Charakter des heroiſchen Staats und dem des patriarchaliſchen Königthums, beide Staaten einander gegenüberſtellend, als nebeneinander beſtehend hervorheben wollte[4]). In der gewohnten freien Weiſe der Behandlung ſeiner Gedanken griff

[1]) A. a. O. p. 435 e.
[2]) A. a. O. p. 427 c.
[3]) A. a. O.
[4]) Vergl. Platon. Timäus p. 19 c.

er daher zu einer Sage, in welcher einem alten attiſchen Reiche, welches angeblich in den Urzeiten beſtanden haben ſollte, ein poſeidoniſches Urreich der Atlantiker gegenübergeſtellt ward. Daß die Verfaſſung dieſes atlantiſchen Reichs im Sinne eines patriarchaliſchen Königthums geſchildert wird, leuchtet eben ſo ſehr von ſelbſt ein, wie der heroiſche Charakter des altattiſchen Urreichs, auf welchen ſchon durch die einfache Bemerkung hingewieſen wird, daß göttliche Männer die Krieger gleich von Anfang an vom übrigen Volke ausgeſchieden hätten [1]).

Eine zweifache Geſtalt des menſchlichen Daſeins wird in der Sage über die beiden Urreiche einander gegenübergeſtellt. In der einen wird durch das Heroenthum das Hellenenthum ſiegreich beſchützt und vertheidigt gegen die furchtbaren Angriffe des Barbarenthums, wie man im platoniſchen Sinne das Atlantiſche wohl nennen kann. Beides verſchwindet zwar von der Erde in Folge deſſen, daß gewaltſame Erderſchütterungen und ſtarke Waſſerfluthen die Länder zerſtörten, wo die beiden Reiche ihre Heimath hatten. Aber in der Geſchichte des Hellenenvolkes bleiben noch geiſtige Spuren zurück, die als Keime ſich regen und ſproſſen, und dieſem Volke den Halt geben, eine großartige und für die geiſtige Entwickelung des Menſchengeſchlechts bedeutende Geſchichte zu entfalten. Das atlantiſche Volk dagegen verſinkt in Schlamm und Sumpf [2]). Es hatte ſich noch nicht, ehe es unterging, aus dem Naturſtande hervorgerungen und man kann ſonach von demſelben ſagen, daß es noch unter der Macht des Fleiſches geſtanden habe, während in den von der Burg von Athen aus beſchützten Hellenen ſchon ein höheres geiſtiges Streben ſich geregt hatte.

Hält man ſich an die im Vorhergehenden angedeutete Idee, nach welcher Platon ſein Urbild vom Staat aus Vorſtellungen, die an die kadmeiſche Religionsform geknüpft geweſen, geſchöpft habe, ſo wird man faſt verſucht, in dem Gegen-

[1]) Platon. Critias p. 110 c.

[2]) Platon. Timäus p. 25 c. d.

ſatze, in welchem er die Atlantiker und die Hellenen einander gegenüberſtellt, noch eine tiefere Andeutung zu ſuchen. War nämlich in Kadmos und in dem, was in der alten religiöſen Sage mythiſch an ihn ſich anſchloß, die makrokosmiſch-mikrokosmiſche Vorſtellung im geiſtigen Sinne verherrlicht worden, ſo ſtand ihm der, der nach alterthümlicher Vorſtellung den Weſten beherrſcht hatte, im Gegenſatze gegenüber. Im Atlas nämlich iſt ganz unverkennbar die makrokosmiſch-mikrokosmiſche Vorſtellung von leiblicher Seite her aufgefaßt verſinnbildlicht. Darum ſingt von ihm Ovid, daß er, groß wie er war, ein Berg geworden, Bart und Haupthaar laubigte Wälder, ſein Scheitel zum oberſten Gipfel des Berges, Knochen zu Stein, und an jeglichem Theile vergrößert, wäre er ins Ungeheure gewachſen, ſo daß ganz mit allen Geſtirnen der Himmel auf ſeinem Haupte ruhe [1]).

Es iſt unläugbar, daß der Hauptſtoff der Sage über die Verwandlung des Atlas in einer alten naturſymboliſchen Vorſtellung wurzele, nach welchem das Weltall makrokosmiſch unter dem Bilde eines großen Weltmenſchen vorgeſtellt worden wäre. Die Vorſtellung von Kadmos bezog ſich mehr auf den Gedanken an geiſtige innere Ordnung eines organiſchen Zuſammenhanges. So ſtanden in der alten an naturſymboliſche Formen geknüpften Religionsform Kadmos und Atlas wie Geiſtigkeit und Leiblichkeit einander gegenüber und mit großer Wahrſcheinlichkeit darf man behaupten, daß an dieſen Gegenſatz in Anwendung auf Verhältniſſe des ſtaatlichen Lebens Platon gedacht habe als er den Kritias mehr in helleniſcher als in altpelasgiſcher Vorſtellungsweiſe von dem Kriege zwiſchen dem poſeidoniſchen Volke der Atlantiden und dem der Hellenen, an deren Spitze die Wächter der Stadt der Pallas Athene geſtanden, erzählen ließ.

Durch den Eingang des Geſprächs, in welchem dieſes geſchieht, werden in Verbindung mit dem, was die Ein-

[1]) Ovid. Met. IV. p. 630 ff.

leitung zu der Rede des Timäos über die Natur enthält, beide Gespräche in eine sehr enge Beziehung zu dem Werke über den Staat gesetzt. Dazu kommt, daß in der Rede des Timäos ein sehr bestimmt hervortretendes Bestreben sich zeigt, dem Staate eine Unterlage in der Natur zu verleihen. Nach makrokosmisch-mikrokosmischer Vorstellungsweise wird in ihr der Gedanke durchgeführt, daß der Mensch in seinem natürlichen Dasein den Mittelpunkt des an das Erdenleben geknüpften Naturdaseins darstelle. In seiner dem Himmel den Blick zuwendenden Gestalt wohnt ihm in dem höchsten Punkt seines Leibes die ihm von Gott als Geist beigegebene Seele ein, durch die der Mensch von der Erde zu dem im Himmel Verwandten sich zu erheben berufen ist; denn dort ist der erste Ursprung der Seele und das Göttliche, Haupt und Wurzel unseres Daseins verknüpfend, beseelt den Körper und hält das Ganze in Einigung zusammen. Wo aber Leidenschaften, Begier und Streitsucht vorherrschend werden, da löst sich die im Haupte sich verschlingende Bindung, und in dem auf das Irdische gewandten Streben gewinnt das Sterbliche die Oberhand. Den jedoch, der nur von der Liebe zur Wissenschaft und von dem Triebe nach der Erkenntniß der Wahrheit beseelt ist, erhebt sein Streben, inwieweit die menschliche Natur dies überhaupt zuläßt, in das Bereich der Unsterblichkeit; auch wird ein Solcher, der stets mit Eifer das Göttliche pflegt und dem ein ordnender Geist vertraulich einwohnt, höchst glückselig sein. Die Heilsordnung indeß erfüllt sich in jeder Beziehung dadurch, daß dem Einzelnen die seiner Natur nach ihm eigenthümlich angemessenen Lebensweisen und Arten der Thätigkeit, in denen er sich zu bewegen hat, gewährt werden [1]).

So kommt Platon nach dem, was hier in Rücksicht auf seine Gedankenfolge beigebracht worden ist, auch von der Naturseite des Lebens auf seinen Begriff der Gerechtigkeit, indem er das Göttliche, was in dem Menschen wirkt und ihn bewegt,

[1]) Timäus p. 90.

ſeinem Weſen nach dem gleichſtellt, was im Weltall die göttlichen Gedanken und die geregelten Umſchwünge erzeugt. Darum ſtellt er die Forderung an den Menſchen, daß Jeder die von ihrem Urſprunge an ungeregelten Bewegungen in ſeinem Kopfe durch die Erkenntniß der im Weltall herrſchenden Harmonie und ſich bewegenden Umſchwünge in der Art ordne, daß er dem Erkannten das Erkennende der urſprünglichen Natur gemäß gleichſtelle, und ſo durch dieſe Gleichſtellung, in welcher die Harmonie des Weltalls im Geiſte des Menſchen ſich abpräge und offenbar werde, den von der Gottheit dem Menſchen geſetzten Zweck des herrlichſten Lebens ſowohl für die Gegenwart als für die Zukunft zu erreichen ſich beſtrebe [1]).

So führt Timäus die Geſchichte der Schöpfung bis zum Menſchen hinauf, als dem herrlichſten der geſchaffenen Weſen, welches berufen ſei, die Harmonie des Weltalls in ſich zum Bewußtſein und nach dem Bilde derſelben ſie auch durch ſein ſittliches Weſen und Handeln zur Darſtellung zu bringen. Hier findet ſich der Uebergang aus dem Bereiche des Naturdaſeins in das Gebiet des ſtaatlichen Lebens. Nicht der einzelne Menſch aus Leib und Seele beſtehend und dem gemäß, ſeiner Natur nach, gedoppelte Begier in ſich tragend, eine nach Ernährung durch den Leib, eine andere nach Erkenntniß durch das ihm einwohnende Göttliche, und da überdies auch die Natur der Seele dreifach geſpalten iſt, in Vernünftigkeit, Erzürnbarkeit und Begehrlichkeit, er ſo hier oder dort bald mehr oder weniger in dieſe oder jene vereinzelte Richtung gezogen wird, kann das ganze volle Weſen des Menſchen in genügender Weiſe zur Darſtellung bringen. Nur in der Gemeinſchaft von Mehren iſt es möglich und ſo ſchaaren ſich denn die Einzelnen zuſammen, ein Gemeindeleben zu gründen, in welchem ein der Würde des Menſchen entſprechendes geiſtiges Daſein erblühe. Daraus entſteht dann erſt nach platoniſcher Anſicht der wahre Staat wenn dadurch, daß jeder Bürger auf dem ihm von der

[1]) A. a. O.

Natur angewieſenen Standpunkt in Beſonnenheit ſich hält, die Gerechtigkeit allwaltend zur Herrſchaft gelangt. Der königlichen Herrſcherkunſt aber liegt es ob, die Verknüpfung der Bande, die die Geſammtheit zuſammenhalten, zu bewerkſtelligen und ſo für die Staatsgemeinde das zu ſein, was im einzelnen menſchlichen Körper vom Haupte ausgeht.

Wenn der Anſicht nach der natürliche Menſch mikrokosmiſch ein Abbild des Lebens im Weltall iſt, ſo ſoll er im Staate geiſtig erwachen und in ihm wieder makrokosmiſch im Abbilde in der Art ſich darſtellen, daß in dem königlichen Herrſcher oder in den Mehren, denen die fürſtliche Herrſchaft anvertraut iſt, das Prinzip der in den Bewegungen und Umſchwüngen des Weltalls urſprünglich herrſchenden Harmonie ſich abſpiegele. Wenn ſo die Richtungen im Leben des Weltalls in ihrer Neigung zum Erdenleben als einem Mittelpunkte hin aufgefaßt werden, ſo ſoll das Ganze ſeinen geiſtigen Mittelpunkt finden in dem königlichen Beherrſcher des auf breiter Grundlage des Naturlebens erbauten, aber pyramidaliſch in die Spitze königlicher Herrſchaft, bei welcher das Gute in ihr ſich abſpiegelnd wohnen ſoll, ſich erhebenden Staats.

Daß die Ausführung deſſen, was er als die durch das ſtaatliche Leben zu löſende Aufgabe hinſtellte, dem an den Gott von Delphi verwieſenen helleniſchen Menſchen obläge, dies war Platons Ueberzeugung. Dieſelbe noch feſter im geſchichtlichen Sinne zu bewähren, ließ er durch Kritias, nachdem Timäus von der Natur geredet hatte, die Sage von den Urzeiten der Geſchichte des Hellenenvolks beibringen, um vor dem Blicke desſelben ein Bild zu entfalten, zu deſſen Verwirklichung im Staatsleben auf Erden es berufen ſei. Was Kritias in Rückſicht auf geſchichtliches Leben erzählt, ſteht in unmittelbarer Beziehung zu dem, was Timäus über das Leben der Natur redet. Mit der Darlegung von Beidem in dem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander, wie es auftritt, verband Platon die Abſicht, ſeine Anſicht darüber, wie Natur und Geſchichte ſich zueinander ver-

dabei es sich selbst sagen, wie wenig er sich im Stande befände, dem immer mehr vordringenden Unheil kräftige Abhülfe zu geben, so trieb ihn sein reger Geist doch darauf hin, über Mittel und Wege zu sinnen, wie dem in Frevelmuth und Schwäche der Menschen sich erzeugenden Unheil zu begegnen sei.

Er leitet den Ursprung desselben davon ab, daß es die Wollust sei, der Schmerz und die Begierde, von denen der Mensch als sterbliches Geschöpf am meisten beherrscht werde [1]). Daß der Mensch seiner sterblichen Natur nach nicht im Stande sei, das, was für ein wohlgeordnetes gemeinsames Leben zuträglich sei, gehörig zu erkennen noch, wenn er es erkannt habe, auch stets das Beste zur Ausführung zu bringen stark genug sei oder den Willen dazu habe, urtheilte er. Denn theils sei es schwer, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß es die Aufgabe der wahren Staatskunst sei, nicht für das besondere, sondern für das Gemeinwohl Sorge zu tragen und daß es Beidem, dem gemeinen Wesen sowohl als dem eigenen Vortheil schaffe, wenn mehr die allgemeine Wohlfahrt als die des Einzelnen gefördert werde; theils aber wäre nicht zu erwarten, daß Jemand, wenn er auch vollkommen das richtige Verhältniß, in welchem eigenes und Gemeinwohl zu einander stehen, erkannt hätte, als Selbstherrscher, der keiner Verantwortlichkeit unterworfen wäre, jenen Grundsatz festhalten werde, nach welchem die Sorge für das Gemeinwohl höher zu achten sei als die für das des Einzelnen; seine sterbliche Natur vielmehr, die auf eine unvernünftige Weise vor dem Schmerz Scheu trage und von wollüstiger Begier angeregt werde, würde ihn zu eigenmächtiger Gewaltherrschaft treiben und so im Geiste verfinstert würde er von dem Gerechteren und Besseren sich abwendend den Staat mit allen Arten von Uebeln erfüllen und endlich auch selbst Unheil sich bereiten.

Damit nun nicht auf solche Weise das Leben unter den Menschen in Eigensucht und Hochmuth in Verwirrung gerathe,

[1]) Platon. de leg. L. 5. p. 732 e.

achtet Platon es für nothwendig, daß ihnen Gesetze gegeben werden, nach denen sie zu leben haben. Anders freilich würde ihm zufolge, wie er es auch schon sonst auseinandergesetzt hatte, die Sache sich stellen, wenn sich ein Mann fände, der durch die Gunst eines göttlichen Geschicks mit einer solchen Natur begabt wäre, daß er erkennend, was zum Heil des Gemeinwesens diene, auch nur für dasselbe zu wirken bereit sei. Ein solcher bedürfe keiner Gesetze, da kein Gesetz, keine Ordnung höher stehe als die Weisheit selbst, und es der Gerechtigkeit nicht angemessen sei, daß der Geist, der in seiner Wahrheit und Freiheit vielmehr Alles beherrschen müsse, irgend einer Dienstbarkeit oder Unterwürfigkeit anheimfalle. Es zeige sich aber, meint Platon, in solcher Weise, nach der sie allein zu herrschen berechtigt wäre, die Kraft des Geistes unter den Menschen seiner Zeit nicht, und darum wäre das Zweite zu wählen, die Ordnung nämlich und das Gesetz; Beides gäbe in Rücksicht auf bürgerliche Verhältnisse über Vieles Aufklärung, in Beziehung auf Alles und Jedes wäre es jedoch auch nicht genügend [1]).

Schon aus diesen hier beigebrachten Betrachtungen Platons erhellt, welchen Zweck er sich bei Entwerfung des Bildes der Verfassung, die er als die Zweitbeste bezeichnet, vorgesetzt hatte. Er war in seinem Alter zu der Ueberzeugung gekommen, daß es unter den Zuständen wenigstens, wie er sie in seiner Zeit vorfand, eine Unmöglichkeit sei, nach rein sittlichen Grundsätzen und Urbildern das Staatsleben zu ordnen. Nicht mehr glaubte er, daß bei dem Frevelmuthe und der Schwäche der Menschen ihrer sterblichen Natur nach die Darstellung des Guten an sich dem als einzig zu erreichender Zweck vorleuchten könne, der dazu berufen wäre, die Staatsangelegenheiten zu leiten. Die tiefsinnige makrokosmisch-mikrokosmische Vorstellung gab er daher nicht zwar an und für sich in Beziehung auf die an den Menschen zu erlassenden sittlichen Forderungen, wohl

[1]) De leg. p. 875.

jedoch in Beziehung auf den Gedanken an das, was auf Erden möglicherweise zu erreichen stehe auf und faßte blos den Zweck ins Auge, die sterbliche Natur im Menschen durch das Gesetz zu bändigen, damit sie nicht in Thierheit ausarte und verwildere, sondern wenigstens im gemeinsamen Zusammenleben Ordnung aufrecht erhalten werde. Indem er immer noch, wie in seinem Werke über den Staat, die Forderung eines der Tugend wahrhaft entsprechenden Lebens an den Menschen stellte, ging er doch in seinem Werke über die Gesetze von dem in seinen Betrachtungen aus, was man die Kehrseite des menschlichen Daseins zu nennen berechtigt ist. Klar und bestimmt zwar deutete er auch in diesem letzteren Werke auf das hin, wozu der Mensch seiner göttlichen Natur nach berufen sei; doch in demselben reden wollte er eigentlich nur mit Sterblichen, die er sich gegenübergestellt dachte als solche, mit denen er es zu thun habe [1]).

Hierin besteht der Gegensatz des Werks über die Gesetze zu dem vom Staate, und so aufgefaßt erhält jenes eine sehr große Bedeutung im platonischen System. Daß es wirklich von Platon herstammt, darüber bedarf es heutzutage keiner näheren Beweisführung mehr, wenn auch vielleicht noch Streit entstehen könnte über die Ursprünglichkeit dieser oder jener einzelnen Stelle. Daß es in Rücksicht auf die Form, in welcher es abgefaßt ist, manchen demselben gemachten Vorwurf verdient, ist gewiß; aber in seiner Anlage im Großen und Ganzen trägt es im Gegensatze zu dem Werke vom Staate einen sehr großartigen Charakter an sich. In dem einen Werke wird der Mensch von der Seite seiner göttlichen Natur, von welcher Platon sich ihn als im Mittelpunkte des Weltalls stehend, als den wahrhaft königlichen, die Vielheit zur Einigung verbindenden Menschen dachte, aufgefaßt, in dem anderen dagegen von der Seite seines zersplitterten natürlichen Daseins, um auch von dieser Seite her ihn dem möglichst nahe zu brin-

[1]) A. a. O. p. 732 e.

gen, wozu er platonischer Ansicht gemäß seiner göttlichen Natur nach berufen wäre.

Die Vorwürfe, die Aristoteles [1]) dem Platon in Rücksicht auf beide Werke macht, sind ungerecht. Was er gegen die Gemeinschaft der Frauen und des Eigenthums sagt, darin hat er an und für sich allerdings Recht; Unrecht aber hat er in dieser Beziehung, inwiefern er unterläßt zu untersuchen, wie Platon auf den Gedanken von jener Gemeinschaft gekommen sei und in welchem Zusammenhange derselbe mit den Grundsätzen seines Systems stehe. Aristoteles beurtheilt diesen Gegenstand nur von dem ihm eigenthümlichen pragmatischen Standpunkte aus nach dem Begriffe der Zweckmäßigkeit, ohne sich dabei in den Kreis des Bewußtseins von Platon, dem eigenthümliche Vorstellungen über die Heroenzeit vorschwebten, zu versetzen. Daß er dies überhaupt nicht that, erhellt auch aus dem, was er gegen Platon über die Glückseligkeit des ganzen Staats und des einzelnen Bürgers sagt. Er meint, das Ganze könne nicht glückselig sein, wenn nicht die Meisten oder vielmehr Alle und nur Einige Theil an der Glückseligkeit hätten. Dem Platon war jedoch nicht in der Art und Weise, wie dem Aristoteles, die Glückseligkeit der höchste Endzweck des menschlichen Lebens. Hätte er, darüber befragt, ein Urtheil über das Leben des Herakles abgeben sollen, so würde er, auf das Ende desselben hinweisend, den edlen Dulder, der nach seinem Tode in den Olymp erhoben wäre, glücklich gepriesen haben; Aristoteles aber hätte das Leben des Herakles nur ein unglückseliges nennen können. Für Platon verschwand der Gedanke an das Einzelne vor dem an das Ganze, welches von dem Geiste und der Kraft der Tugend beseelt, das an und für sich Gute darstellen sollte. Auf diesen Geist und diese Kraft vertrauend entwarf er sein Bild eines vollkommenen Staats und indem er von einer in Tugend und Sittlichkeit ihren Halt

[1]) Aristot. Polit. L. 2. c. 1—3.

findenden Gemeinde erwarten zu dürfen glaubte, daß in ihr die Verhältniſſe ſchon von ſelbſt zur inneren Uebereinſtimmung in ſich ſich geſtalten würden, unterließ er es, zu viele geſetzliche Vorſchriften für die Verhältniſſe der Einzelnen unter ſich zu geben. Der Vorwurf des Ariſtoteles [1]), daß er hierin nicht genug gethan, iſt offenbar eben ſo ungegründet, als der, daß er die Verhältniſſe der verſchiedenen Stände zueinander und die Grenzen ihrer politiſchen Thätigkeit nicht ſcharf genug beſtimmt habe. Klar und beſtimmt tritt im Werke vom Staate die Anſicht Platons hervor, nach welcher der dritte Stand von der Theilnahme an Herrſchergewalt ausgeſchloſſen, dieſe nur dem Stande der älteren Wächter übertragen ſein und der zweite Stand in ritterlicher Weiſe, in Waffen und Wehr den Schutz des ganzen Staats übernehmen ſoll [2]).

Das, was Ariſtoteles gegen das Werk über die Geſetze ſagt, daß nämlich in demſelben nicht genügend über die Staatsverfaſſung geſprochen ſei, iſt kaum begreiflich, da Platon ſich hinlänglich klar und beſtimmt über die zu erreichende Gleichheit, ſo wie über die Vertheilung und Ausübung der Herrſchergewalt erklärt hat. Kommt Jener außerdem noch auf den Vorwurf, den ein neuerer Schriftſteller in ſeiner Bearbeitung der Geſchichte der Philoſophie wiederholt hat, daß es am Ende in den Geſetzen auf daſſelbe zurückkäme, als worauf es im Staate abgeſehen wäre, ſo kann in Rückſicht auf dies Urtheil doch nur geſagt werden, daß es eben ſo ſehr von Mangel an Kenntniß als von Mangel an Verſtändniß der platoniſchen Vorſtellungen Zeugniß ablegt. Zwar bezweckt Platon auch durch die Verfaſſung, die er als die zweitbeſte bezeichnet, die Erziehung der Menſchen zur Vernünftigkeit und Sittlichkeit, geht aber dabei von einem ganz anderen Standpunkte aus und verfolgt einen anderen Weg als im Werke über den Staat

[1]) A. a. O. L. 2. c. 3. §. 1.

[2]) Vergl. De republ. p. 414 b. 440 d. 466 a. b.

und kommt daher auch zu ganz anderen Ergebniſſen. Das eine Mal hat er blos die göttliche Natur des Menſchen im Auge und will ſonach im Staat die Verhältniſſe überhaupt und beſonders die ſtändiſchen ſo geordnet wiſſen, daß an ihnen ein Abbild jener göttlichen Natur hervortrete; das andere Mal aber geht er von der Betrachtung der ſterblichen Natur im Menſchen aus und ſucht von dem Boden dieſer einen Ausgangspunkt, um den Menſchen auf die Bahn der Weisheit und Tugend zu leiten. In den verſchiedenen Ergebniſſen, zu denen er zwei verſchiedene Wege verfolgend gelangt, zeigt ſich als der bedeutendſte Gegenſatz der, daß aus dem vollkommenen Staate der Gegenſatz von Herren und Knechten verbannt und Alles durch das Band der Liebe verknüpft ſein, in die in Geſetzlichkeit zu gründende Anſiedelung aber derſelbe als unvermeidlich aufgenommen werden ſolle.

Eine weitere Ausführung des hier behandelten Gegenſtandes für den Zweck einer noch ſchärferen Bewährung der Behauptung, daß Ariſtoteles nicht wahrhaft in den Geiſt Platons einzudringen im Stande geweſen wäre, iſt hier überflüſſig. Nur mag an das Geſagte noch die Bemerkung ſich anknüpfen, daß auch das Urtheil Schleiermachers über das Werk von den Geſetzen offenbar ein verfehltes iſt. Er hält es für ein bloßes Beiwerk von nicht ſehr großer Bedeutung in Beziehung auf die eigentliche Lehre Platons. Nun iſt es allerdings wahr, daß die in demſelben herrſchende Betrachtungsweiſe nicht unmittelbar an die Anſchauung des Göttlichen ſich anſchließt, ſondern, wie Platon ſelbſt darüber ſich ausſpricht, vom Menſchlichen ausgeht und eben deshalb einen pragmatiſcher Verfahrungsweiſe verwandteren Charakter annehmend dem Bereiche einer Betrachtung nach Zweckbegriffen anheimfällt. Darin indeß liegt ſchon eine große Bedeutung und eine weit höhere als Schleiermacher anzuerkennen ſich geneigt zeigt, daß Platon überhaupt nur auf den Gedanken kommen konnte und den Entſchluß faßte, auch die Kehrſeite des menſchlichen Da-

seins seiner ernstlichen philosophischen Betrachtung zu unterwerfen und von dieser Seite her zu versuchen, die Ueberzeugung geltend zu machen, daß der Mensch zu etwas Höherem berufen sei als zur bloßen Befriedigung der Begierden und Lüste seiner sterblichen Natur. Für diesen Zweck betrat er dialektisch das Gebiet eudämonistischer Lehren, wie er solche auch schon in seinem Werke über den Staat benutzt hatte, ohne jedoch darauf das Hauptgewicht zu legen.

Im Uebrigen mag zur Charakteristik des in dem Werke über die Gesetze herrschenden Geistes noch bemerkt werden, wie Platon dasselbe in seinem Alter abgefaßt habe, in welchem sein Sinn offenbar friedlicher sich gestimmt hatte und die Neigung zu einem ruhigen und stillen Leben vorherrschender erwacht war. Auch treten Spuren des Lebensalters in einer gewissen Breite der Darstellung und Auseinandersetzung hervor. Es wird Alles umsichtig und weitläufig bis auf ein Eingehen in kleinliche Verhältnisse, welches im Werke über den Staat vermieden ist, behandelt. Zum Theil freilich liegt dies im Gegenstande, dem genaue Bestimmungen für jedes bürgerliche Verhältniß entsprechen; doch ein Eingehen auf Einzelheiten in dem Maaße, wie es sich findet, wäre kaum nöthig gewesen. Man verkennt darin fast ganz den Geist, in welchem das Werk über den Staat abgefaßt ist. Es geht der Mensch fast unter in Gesetzlichkeit, in welcher sich ein förmliches Beamtenthum erhebt, welches keine geringe Verwandtschaft mit dem der Staaten der Neuzeit zeigt. Wäre es nicht schon um deswillen, um den Standpunkt, auf welchem Platon bei der Abfassung seines Werks über die Gesetze sich hielt, genauer kennen zu lernen, nöthig, im Umrisse ein Abbild davon zu geben, es würde an und für sich von Wichtigkeit und Bedeutung sein, den ersten wissenschaftlichen Versuch, der im klassischen Alterthum gemacht worden ist, den vollständigen Plan zu einem Beamtenstaate zu entwerfen, sich näher anzusehen. Doch darf man dabei auch nicht ohne zwecklos in unbedeutendere Kleinigkeiten sich

zu verlieren, Platon zu sehr im Einzelnen zu verfolgen bestrebt sein. Dies würde unnütze Weitläufigkeiten herbeiführen, deren sich zu enthalten man wohlthut.

Nie darf man übrigens vergessen, daß Platon bei Entwerfung des Bildes jener Staatsverfassung, von welcher hier die Rede ist, stets den Gedanken festhielt, daß dies Bild nicht dem Urbilde vollkommener Staatsverfassung entspräche, sondern daß es bei der Verwirklichung desselben nur darauf ankomme, der thierischen Natur im Menschen einen Damm entgegenzustellen, damit sie gebändigt gehalten und der göttlichen Natur in ihm Raum geschaffen werde, sich freier zu entfalten. Daß er noch eine dritte Form der Verfassung zu entwerfen beabsichtigt habe, ist aus dem Werke über die Gesetze bekannt. Darüber aber zu urtheilen, von welchem Standpunkte aus er dabei auszugehen und welche Grundgedanken er durchzuführen gedacht habe, dazu fehlen uns alle Nachrichten, da ihn vor Ausarbeitung dieses Werks der Tod dahingerafft hatte [1]).

Bei Entwerfung des Bildes jener Verfassung, die er für die zweitbeste hielt, ging er von dem Grundgedanken aus, daß das größte Uebel von allen den Seelen vieler Menschen einwohne, gegen welches ein Mittel zu ersinnen sie nicht bedacht wären, weil sie sich deshalb gegenseitig zu entschuldigen nur eine zu große Neigung hätten. Es beruhe darin, daß, wie man zu sagen pflege, von Natur Jeder sich selbst liebe, und dies auch in der That seine Richtigkeit habe. Es sei aber auch der Wirklichkeit nach die Selbstliebe in Jedem die Quelle alles Bösen. Deshalb müßte Jeder ans Maaß sich gewöhnen und es müßten in ihm schon von Jugend auf die wilden Begierden durch die Erziehung gedämpft und geregelt werden. Der Mensch werde zwar zu den zahmen Geschöpfen gezählt und pflege auch, wenn er bei einer gutartigen Natur eine gute Erziehung genossen hätte, zahm und mild das Göttliche in sich

[1]) Vergl. Oeuvres de Platon trad. par Victor Cousin. tom. 7. argum. p. I—VIII.

zur Entfaltung zu bringen, so daß er eben dadurch vor den anderen Geschöpfen sich auszeichne; wenn er aber eine verfehlte oder schlechte Erziehung genossen habe, dann würde er das wildeste Geschöpf unter allen, die auf Erden wandelten [1]). Um indeß ein solches Geschick, wie dies letztere fern zu halten, müsse man, weil Jeder von Lustbegier erregt, von Schmerzensfurcht aber erfüllt sei, bestrebt sein, die Ueberzeugung überall geltend zu machen, daß zur wahren Glückseligkeit nur der Wandel auf der Bahn der Weisheit und Tugend führe [2]).

Durch diesen Grundsatz, wenn derselbe in einer für die Wirklichkeit Heil bringenden Weise allgemeine Anerkennung finden würde, hoffte er, wie nach ihm Aristoteles, das wilde Thier im Menschen zu zähmen. Er ging dabei von dem Gedanken an den natürlichen Menschen und an die Beschaffenheit sterblicher Wesen aus und indem er zugleich dabei die Selbstliebe jedes Einzelnen in Berücksichtigung zog, trat ihm der Gedanke entgegen, daß er nach seinem nunmehr gefaßten Gesichtspunkte den Begriff der Gerechtigkeit in der Art und in der Schärfe, wie er es in seinen Betrachtungen über den Staat versucht hatte, nicht durchzuführen im Stande sei. Er mußte es sich gestehen, daß da, wo die Selbstliebe als vorherrschend mächtig wie im natürlichen Menschen walte, nothwendig die Demuth in dem Maaße mangeln müsse, daß die Tugend der Besonnenheit als Vermittlerin der Herrschaft der Gerechtigkeit das Volksleben in solcher Kraft und Macht nicht werde durchdringen können, daß ohne Vermittelung des Gedankens an Glückseligkeit sie allein genüge, der Selbstbeschränkung auf den Kreis des eigenthümlichen Daseins einen sicheren und festen Halt zu gewähren. Ueberdies auch sah er rings um sich herum in den politischen Bewegungen, in denen das Leben der hellenischen Städte sich zerfleischte, die gefährlichen Regungen der in Selbstliebe sich bewegenden Eigensucht, und wie er in dieser

[1]) Platon. de leg. L. 6. p. 730 c. 766 a.

[2]) A. a. O. p. 733.

die Verbindung mit der damit in innigſtem Zuſammenhange ſtehenden Sucht nach Reichthum die Haupturſachen des Verderbniſſes der Staaten erkannt hatte, Mittel und Wege aber zu finden, jene zu entfernen und ſo die Staaten vor inneren Unruhen, Aufruhr und Umwälzungen zu ſchützen, Hauptzweck ſeiner Betrachtungen, die er in dem Werke über die Geſetze niederlegte, war, ſo mußte ganz beſonders ihm dabei im Gegenſatze gegen die im Werke vom Staat feſtgehaltene Vorſtellung von den Unterſchieden verſchiedener Eigenthümlichkeiten der Gedanke von der Gleichheit vor das Bewußtſein treten. Denn bei der Entwerfung der Formen der zweitbeſten Verfaſſung war es ihm hauptſächlich darum zu thun, Formen im Gedanken aufzufinden und anzugeben, die als Schranken für den Zweck der Zügelung eigenwilliger Begierden der Selbſtſucht dienen könnten. Nichts lag in dieſer Rückſicht näher als der Begriff der bürgerlichen Gleichheit. Denn wenn derſelbe auch nichts eigentlich Schaffendes in ſich hat, ſondern nur etwas Vernichtendes, ſo werden doch durch denſelben die Anſprüche der Selbſtſucht ſo gut zurückgewieſen als die höherer ſittlicher Berechtigung. Daß Platon überhaupt auf dieſen Begriff einging, darin lag indeß außer der Beziehung zu dem Zwecke, den er hatte, offenbar auch noch ein in den auf demokratiſche Gleichheit ſo gewaltig dringenden Geiſt ſeiner Zeit ſich fügendes Nachgeben. Er kam dabei auf den Gedanken an einen von gewählten und durch die Geſammtheit der Bürger mit der Verwaltung der Angelegenheiten der Stadt beauftragten Beamten verwalteten Bürgerſtaat.

Schon Platon hat behauptet, daß es eigentlich nur zwei Formen von Staatsverfaſſungen, gleichſam als Mütter der anderen Verfaſſungen, welche aus jenen hervorgingen, gäbe. Es wären dies die Monarchie und die Demokratie. Jene habe bei den Perſern ihre Vollendung erreicht, dieſe bei den Athenern. Alle übrigen böten nur ein buntes Gemiſch von dem dar, was jene darſtellten. Nothwendig aber ſei es, daß der

Staat Theil nähme an dem, was jene beiden Verfassungen darböten, wenn nebst der Freundschaft und der Besonnenheit auch die Freiheit in demselben herrschen solle. Unter den Persern aber habe die Alleinherrschaft ein zu großes Uebergewicht, in Athen die Freiheit; weder hier wie dort bestehe die richtige Mitte zwischen Beidem [1]).

Den Entwurf zur Herstellung derselben und so einen Mittelweg zwischen dem monarchischen und demokratischen Prinzip, welcher in dem Bürgerstaate stets verfolgt werden müsse, zu finden, dies war die Aufgabe, die Platon sich gestellt hatte [2]). Daß der Begriff der Gleichheit dabei in Anwendung kommen müsse, verstand sich ihm zufolge von selbst, da Herren und Knechte so wenig wie Schlechte und Rechtschaffene, wenn sie in gleichen Ehren gehalten würden, untereinander Freunde sein könnten, wie doch die Bürger es sein müßten. Der gewöhnliche Begriff der Gleichheit, nach welchem jedem Einzelnen schon darum gleiche Rechte mit jedem Anderen zugetheilt werden müßten, weil er neben ihm da sei, genügte ihm jedoch nicht. Für Ungleiche nämlich würde das Gleiche ungleich, wenn die Verhältnisse nicht nach einem richtigen Maaße gemessen würden. Daß dies nicht überall geschehe, sei die Ursache davon, daß so häufig Aufruhr in den Staaten entstände. Denn wahr sei jene alte Rede, daß Gleichheit Freundschaft erzeuge; doch sei es nicht ganz klar, welche Art von Gleichheit es sei, die Freundschaft erzeuge. Es gäbe nämlich zwei Arten von Gleichheit, mit demselben Namen zwar bezeichnet, der Wirklichkeit nach aber fast entgegengesetzt. Die eine wäre jedem Staat und jedem Gesetzgeber leicht einzuführen in Vertheilung der Ehrenstellen durchs Loos; sie entspreche der mechanisch nach Zahl, Gewicht und Maaß bestimmten Gleichheit. Eine andere Gleichheit aber, eine wahrere und bessere, bestehe, nach welcher

[1]) A. a. O. p. 693 d. e.
[2]) A. a. O. p. 756 e.

jedem seiner Natur gemäß mehr oder weniger verliehen und so im Verhältniß zur Tugend eines Jeden die Ehrenstellen im Staat vertheilt würden. Denn darin bestehe die bürgerliche Gerechtigkeit, die zur Geltung zu bringen man bestrebt sein müsse; sie sei die nach der Natur eines Jeden bestimmte Herstellung der Gleichheit unter dem Ungleichen. Nothwendig jedoch sei, daß man beide Arten von Gleichheit im Staate berücksichtige, wenn man den Aufruhr fern halten wolle. Denn jene lobenswürdige Gleichheit nach billiger Berücksichtigung dessen, was richtig und vollkommen sei, werde bei Mangel an sicherem Urtheil leicht verletzt und gestört. Deshalb müsse auch bei der Gleichheit des Looses Hülfe gesucht werden, um den Unmuth der Menge abzuwehren, und dabei sei die Gottheit und das gute Geschick anzuflehen, daß durch das Loos der Gerechtigkeit gemäß entschieden werden möge. Demnach also sei es nothwendig, beide Arten von Gleichheit zu berücksichtigen, in möglichst wenigen Fällen jedoch nur diejenige, die dem Zufall preisgegeben zu sein scheine [1]).

Man sieht, daß Platon den Begriff der Gleichheit als maaßgebend für Verfassungseinrichtungen aufstellend und erläuternd den anderswo erläuterten Begriff der Gerechtigkeit keineswegs aufgiebt, in anderer Fassung und Durchführung aber ihn aufgreift und dabei um der Menge willen von der vollkommenen und strengen Durchführung dieses Begriffs abläßt. Die Vertheilung der Staatsämter durchs Loos galt im Alterthum als eine demokratische Maaßregel, durch welche die von Platon als mechanisch bezeichnete Gleichheit am vollkommensten durchgeführt werde. Doch ist diese Maaßregel auch nicht blos dieses Grundes wegen eingeführt worden, sondern unter Umständen auch deshalb, weil man durch dieselbe den bei den Wahlen vorkommenden Umtrieben und Wühlereien entgegenwirken wollte. Platon bezog dieselbe auf die Gunst der

[1]) A. a. O. p. 757.

Götter und auf das Glück und heiligte sie dadurch gewissermaaßen [1]).

Ueber die verschiedenen Arten und Weisen der Vertheilung der Herrschermacht, wie sie in der Erfahrung vorkämen, ließ sich übrigens Platon weitläufiger in der Weise aus, daß er bemerkte, es gäbe in Rücksicht auf das Staatsleben sowohl als auf das Familienleben verschiedenartige Ansprüche auf Herrschaft. Den ersten Anspruch erhöben mit Recht der Vater und die Mutter auf die Herrschaft ihrer Kinder, wie denn überhaupt den Erzeugern die Herrschaft über das von ihnen Erzeugte zustände; zweitens verlangten die Edelgeborenen die Herrschaft über die von nicht edler Geburt; ein dritter Anspruch werde durch die Jahre begründet, so daß die Alten herrschten, die Jungen aber gehorchten, und ein vierter durch das Verhältniß des Herrn zum Knecht. Fünftens auch käme die Macht und die Ohnmacht in Betracht, so daß der Mächtigere und Stärkere über den Ohnmächtigeren und Schwächeren herrsche, während jedoch sechstens ein weit höherer Anspruch verliehen würde durch das Verhältniß der Vernünftigkeit zur Unüberlegtheit. Daß sich der Unverständige von dem Weisen leiten lasse, sei sehr naturgemäß und zugleich, daß dies in freiwilliger Unterwerfung unter das Gesetz, nicht aber auf dem Wege der Gewalt geschehe. Durch das Loos endlich falle siebentens die Herrschaft dem Gottgeliebten und Beglückten zu, und es werde für gerecht gehalten, daß der, den das Loos wähle, herrsche, der aber, der bei der Verloosung leer ausgehe, gehorche [2]).

Nach diesen Auseinandersetzungen über die verschiedenartigen Ansprüche auf Herrschaft, wie sie im Leben erhoben würden, geht Platon, nachdem er noch einige Bemerkungen über die

---

[1]) Platon. de republ. L. 8. p. 557 a. De leg. p. 690 c. Aristot. Polit. L. 4. c. 7. §. 3., L. 5. c. 2. §. 9. L. 6. c. 1. §. 8.

[2]) De leg. p. 690.

Widersprüche, die sie enthielten und über die ebendeshalb aus ihnen sich erzeugenden Keime zu Empörungen gemacht hat, über zur Betrachtung des Umsturzes der Macht der alten Heroengeschlechter, und führt die Ursachen desselben auf den eigenen Frevelmuth der königlichen Herrscher, in welchem sie nach dem Uebermäßigen lüstern trachtend durch eigene Schuld in Hoch- und Uebermuth sich und die damals wunderbar starke Macht der Hellenen zu Grunde gerichtet hätten. Von dem Volke seien die Bewegungen, in Folge deren solches vorbereitet worden, nicht ausgegangen; die Könige selbst vielmehr wären es gewesen, die es herbeigeführt. Sie hätten in ihren ungeregelten Begierden darnach getrachtet, mehr zu haben, als was ihnen gebührte, hätten mit sich selbst in Unfrieden und in Uneinigkeit über das, was sie mit Worten und Eidschwur verheißen, gelebt, und im inneren Widerspruch des Irrthums und der Rohheit hätte sich ihre Macht verzehrt.

Auf historischem Wege wird so der Nachweis gegeben, daß ihrer Natur nach die sterbliche Seele den Besitz unumschränkter Macht, wenn sie noch jung und Niemandem verantwortlich wäre, nicht zu ertragen vermöge, und daß sie dann dem Unverstande, der gefährlichsten Krankheit, verfallen, den Haß der nächsten Freunde auf sich ziehen würde; und wenn es dahin gekommen, so wäre die Macht auch in sich gebrochen. Geschlossen wird hieraus auf die Nothwendigkeit einer weisen Gesetzgebung und darauf die lykurgische als eine solche gepriesen, in welcher nach einem wohl und weise erwogenen Maaße verschiedene Mächte sich gegenübergestellt worden wären, um sich gegenseitig zu beschränken. Zuerst wäre die königliche Macht durch ihre Zertheilung in das Zweikönigthum auf ein mittleres Maaß zurückgeführt worden, dann derselben die des Rathes der Alten zur Seite gestellt und endlich noch drittens die der Ephoren hinzugekommen. So sei den Königen ein Zaum angelegt und es wären ihnen Schranken entgegengestellt, die die Ausartung des sonst so hoch gepriesenen Königthums in die Tyrannis ver-

hindert und der spartanischen Verfassung Dauer verliehen hätten [1]).

Durch solche an die Geschichte sich anknüpfenden Betrachtungen hat sich Platon bei Entwerfung der Grundzüge der Verfassung, die er stets nur als die zweitbeste, nie aber als die vollkommene anerkannte, den Weg für seine Beweisführung durch geschichtliche Behandlung des Gegenstandes gebahnt. Wie sehr diese in dem Werke von den Gesetzen festgehaltene Behandlung dem Standpunkte, von welchem aus er jenes Werk ausgearbeitet hat, entspricht, darf nie übersehen werden. Es spricht sich darin eine bewundernswürdige Klarheit des Bewußtseins über den Charakter seiner Schöpfungen aus. War er in seinem Werke vom Staat von dem Standpunkte ausgegangen, den die Betrachtung der göttlichen Natur im Menschen darbietet, so dagegen ging er in dem hier in Frage kommenden Werke von der Betrachtung der sterblichen Natur im Menschen aus, und daß dieser in allen ihren Erscheinungen in der Geschichte nachzuspüren sei, hielt er mit Recht dafür. Folgerichtig auch hielt er, wo von der Gesetzlichkeit die Rede war, den Gedanken fest, daß das Wesen derselben in der Beschränkung bestehe und darin liegt wieder ein charakteristischer Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Werke. In dem Werke vom Staat läßt er den lebendigen Menschen in seiner Eigenthümlichkeit seelenvoll hervortreten, in dem von den Gesetzen dagegen will er ihn seinem natürlichen Dasein nach überall durch das Gesetz gezügelt und gebändigt wissen.

Daß übrigens die Hinneigung zu einer mehr geschichtlichen als philosophischen Behandlungsweise Folge des vorgerückten Alters sei, könnte vielleicht behauptet werden, und es würde auch die Behauptung, daß Platon in seinem höheren Alter mehr Gewicht auf geschichtliche Betrachtungen als in seinen jüngeren Jahren gelegt habe, nicht ohne allen Grund sein. Wollte man aber an diese Behauptung den Charakter

[1]) A. a. O. p. 690 d. e. 691.

der geschichtlichen Behandlungsweise, wie er in dem Werke über die Gesetze hervortritt, anknüpfen und darnach allein beurtheilen, so würde man sicher Fehlschlüsse thun. Es lag im Geiste und im ganzen Charakter des Buches so wie des Gegenstandes, der in demselben behandelt wird, daß hier mehr wie anderswo in platonischen Gesprächen das menschliche Leben von der Seite der Aeußerlichkeit betrachtet werden mußte. Verweist auch Platon gleichfalls in seinem Alter in der durch Kritias vorgetragenen Sage auf Geschichte und zwar auf die einer Urzeit zurück, so geschieht das doch in einem ganz anderen Geiste, als in welchem in dem Werke von den Gesetzen Forschungen über die geschichtlichen Zustände der Menschen der Vorzeit angestellt werden. Dort kommen mythische Vorstellungen in Betracht, hier aber die einfache Frage darüber, unter welchen wirklichen Verhältnissen die Entwickelung im menschlichen Leben bis zur Ausbildung eines wahrhaften Staatslebens herangereift wäre.

Nach der großen Fluth, meint Platon, hätten die Menschen in Folge der durch jene veranlaßten Verheerungen vereinzelt zerstreut gewohnt, jedoch nach Geschlechtern und Stämmen sich zusammenschaarend von Aeltesten regiert nach dem Prinzipe väterlicher Gewalt, so daß sie wie Vögelschaaren zu Heerden sich zusammengethan hätten, unter väterlichen Gesetzen und Einrichtungen lebend und dem gerechtesten Königthum von allen untergeben. Mit der Zeit aber wären diese Schaaren angewachsen, hätten größere Städte gebildet und wären zum Ackerbau übergegangen, am Fuß der Gebirge ein großes Haus bauend, in welchem sie gemeinschaftlich gelebt die ganze Wirthschaft zum Schutz gegen die wilden Thiere mit Zäunen statt Mauern umgebend. Als so größere Gemeinden aus den kleineren ursprünglichen erwachsen, hätte jede dieser letzteren schon einen Aeltesten zum Vorsteher habend in einem eigenthümlichen Charakter ihr Leben entwickelt gehabt; denn sie hatten bisher getrennt von einander gelebt und so die von

ihren Vätern und Erziehern überlieferten Sitten in Rückſicht auf Götterdienſt wie in Rückſicht auf ihr Gemeindeleben verſchieden ausgebildet, auch nach dem verſchiedenen Charakter der Familien, von welchen die Einzelnen abſtammten, hätten ſie ſich unterſchieden rückſichtlich eines milderen Sinnes oder kräftigerer Mannhaftigkeit. Dieſe Verſchiedenartigkeiten wären nun bei der Bildung der größeren Gemeinden in das Leben derſelben übergegangen. Daraus aber habe ſich die Nothwendigkeit ergeben, daß Einige, die die Sitten aller Stämme gekannt und was Beifalls werth davon gebilligt, durch Wahl zu Geſetzgebern ernannt worden wären. Nach ihrem Ermeſſen habe ſich die Verfaſſung umgebildet; an die Stelle der früheren Herrſchaft der Stammesfürſten wäre die Ariſtokratie oder auch die Königsherrſchaft getreten. Später aber hätten ſich unter den verſchiedenen in der angegebenen Weiſe gebildeten Gemeinden Krieger erhoben und in Folge deſſen wären die Kriegerſtaaten entſtanden [1]).

Als ſolche hatten nach Platons Anſicht der minoiſche und der lykurgiſche Staat eine große Stufe der Ausbildung erhalten; allein es genügte ihm das Weſen des Kriegerſtaates nicht, da durch denſelben nur eine Tugend, die Tapferkeit nämlich, dargeſtellt werde und im wahren Staat doch alle vier Tugenden dargeſtellt werden müßten. Von dieſen galt ihm die Weisheit als die erſte und als die auf deren Pflege der Geſetzgeber vorzugsweiſe ſeine Sorgfalt zu richten habe [2]). Das Weſen derſelben ſetzte er in vollkommener Einigkeit und Uebereinſtimmung der Seele mit ſich ſelbſt. In Rückſicht auf die Herrſchaft der Weisheit im Staat wurde denn auch für ihn dieſe Einigkeit und Uebereinſtimmung gefordert [3]). Inwiefern auch in dem Werke über die Geſetze an die in ſolchem Sinne gefaßte Weisheit das Recht zur Herrſchaft geknüpft und ver-

[1]) A. a. O. p. 680 d. e. 681.
[2]) A. a. O. p. 688. 705 d.
[3]) A. a. O. p. 689.

langt wird, daß der Weiſe herrſchen, der Unweiſe aber gehorchen ſolle, wurden allerdings auch in dem ſpäteren Werke die früher ausgeſprochenen Grundſätze feſtgehalten. Für naturgemäß erklärte Platon jenen Grundſatz wie auch den, nach welchem die Herrſchaft der Geſetze über Weſen, die ſich derſelben freiwillig unterwürfen, als eine gerechte geachtet würde. Der Natur und der Gerechtigkeit gemäß könne es aber nicht ſein, daß der Stärkere über den Schwächeren herrſche; denn man ſähe vielfach in den Staaten, in denen um die Herrſchaft gekämpft werde, Parteigeiſt wüthen. Die beſiegte Partei werde in Unterdrückung gehalten. Wo aber ſolches geſchehe, da wäre kein wahrhaft ſtaatliches Leben vorhanden, und Geſetze, die nicht im Sinne des Gemeinwohls zum Beſten des geſammten Staats gegeben würden, wären keine Geſetze. Wer zu Gunſten einzelner Parteien Geſetze gegeben wiſſen wolle, der ſei kein Bürger, ſondern ein Aufrührer, und nichtig wäre die Art von Gerechtigkeit, die ſeinem Sinne entſpräche. Weder dürfe Jemandem ein öffentliches Amt ertheilt werden, weil er reich ſei, noch um ſeiner Stärke oder Größe willen, oder wegen der Berühmtheit ſeines Geſchlechts; derjenige vielmehr, der den beſtehenden Geſetzen am gehorſamſten ſich erweiſe, ſei als der erſte Diener der Götter und der Geſetze zu erwählen; zum zweiten Diener der, der nach ihm ſich auszeichne, und im ähnlichen Verhältniſſe wären die anderen Würden zu ertheilen. Darin beruhe einzig das Heil des Staats, daß die, die zu herrſchen berufen würden, ſtrenge dem Geſetze gehorchten; denn jeder Staat gehe ſeinem Untergange entgegen, in welchem die, die die Zügel der Verwaltung inne hätten, ſtatt Diener des Geſetzes zu ſein, ſich über dieſelben erhöben; das Wohl aber blühe da, wo die Leiter der Staatsangelegenheiten durch das Geſetz ſich beherrſchen ließen [1]).

Wenn Platon hiernach die Herrſchaft der Geſetzlichkeit als heilig ſo ſtark hervorhebt, ſo darf man darüber doch nicht

[1]) A. a. O. p. 714 c. d. 715.

vergeſſen, daß er nur mit Rückſicht auf den Staat, den er als den zweitbeſten anerkennt, ſo redet. Anderswo ſchon hatte er den Grundſatz ausgeſprochen, daß an ſtrenger Geſetzlichkeit feſtzuhalten ſei, und auch in ſeinem Werke vom Staat preiſt er das Weſen der Geſetzlichkeit wohl über Gebühr, inwiefern er mehrfach die Hoffnung ausſpricht, daß ein wahrhaft weiſer Geſetzgeber ſchon im Stande ſein dürfte, die Bevölkerung einer Stadt auf den Weg der Tugend zu leiten. In Rückſicht auf dieſe letztere Hoffnung war es indeß nicht eigentlich das Werk der Geſetzgebung, von welchem er die Hülfe erwartete; es war vielmehr das Werk einer auf wiſſenſchaftlichem Wege geltend zu machenden Ueberzeugung, auf welches er nach ſeiner Anſicht über die Macht, die die Erkenntniß auf die Geſinnung übe, großes Vertrauen ſetzte. Als höchſten Grundſatz aber hat er den der Geſetzlichkeit in ſeinen früheren Schriften nicht aufgeſtellt, ſondern nur als einen ſolchen bezeichnet, der in Anwendung zu bringen wäre, wenn nicht ein königlicher mit Einſicht begabter Mann herrſche [1]).

Den verſchiedenen Standpunkten nach, von welchen aus Platon die ſtaatlichen Verhältniſſe betrachtete und beurtheilte, ſtellte er zwei verſchiedene Grundformen ſtaatlichen Lebens, das Königthum und den Bürgerſtaat, auf. Im Königthum, welches von ihm für die göttlichſte Geſtalt der Staatsformen angeſehen ward, ſollte der ſittliche Menſch in ſeiner ganzen Herrlichkeit und Freiheit walten und es ſollte durch ihn das an ſich Gute, das Göttliche dargeſtellt werden; weil aber dies in den Wirren des irdiſchen Lebens nicht zu erreichen wäre, ſo ſollte unter der Herrſchaft der Geſetzlichkeit Freiheit und Gleichheit aller derer, die als Bürger und ſelbſtſtändige Genoſſen der Staatsgemeinde angehörten, nach Maaßgabe deſſen, wie er den Begriff von Beidem aufgefaßt und beſtimmt hatte, im Verhältniſſe der Tugend und Tüchtigkeit eines jeden Einzelnen nämlich, geltend gemacht werden. Dabei iſt es ihm aber frei-

[1]) Platon. Politic. p. 294 e. 297 e. Vergl. de republ. p. 444 d. e.

lich geschehen, daß ihm, wie kunstvoll er auch seinen Begriff von Freiheit und Gleichheit festgestellt hatte, darüber das Bild des ganzen vollen Menschen, welches er früher fest im Auge behalten hatte, in Rücksicht auf seinen Bürgerstaat vor seinen Blicken verschwunden ist. In diesem wird die nach dem dreifachen Wesen der menschlichen Seele entworfene staatliche Ordnung des Unterschiedes der Stände aufgehoben. Sie soll, um die Verwirklichung der Begriffe von Freiheit und Gleichheit zu ermöglichen, verdrängt werden. Der dritte Stand wird ganz zur Seite geschoben und aus der Staatsgemeinschaft ausgestoßen; an dessen Stelle aber soll ein Stand der Knechtschaft treten, für den sich im vollkommenen Staate kein Bedürfniß gezeigt hatte. Die beiden ersten Stände, von denen der eine in Ermangelung der wahren königlichen Person die königliche Macht hatte darstellen sollen, der zweite in Liebe und Freundschaft ihr dienend zur Seite stehen [1]), heben sich auf und gehen ineinander über. Gleich wird hier Alles in dem einen Stande der Bürger, dem die Diener in Knechtschaft gegenüberstehen. Aber auch die Freiheit in Theilnahme an königlicher Herrschermacht soll den Gleichen gewährt werden und da dabei Verhältnißmäßigkeit in Beziehung auf wissenschaftliche Ausbildung und sittliche Gesinnung zu beobachten war, so suchte Platon hier, man kann wohl sagen vergeblich, nach einem Maaße, welches er in dem von ihm aufgestellten Gesetze für die Beamtenwahlen zu finden glaubte.

Allein aus dem hier angedeuteten Gedankengange, den Platon verfolgte, wird die in seinen Werken vereinzelt dastehende auffallende Behauptung begreiflich, die sich nicht blos auf die Demokratie, Oligarchie und Tyrannis bezieht, sondern auch auf die Aristokratie und das Königthum, und welcher zufolge alle diese Formen keine Staaten bildeten, sondern nur städtische Wohnungen wären, in denen ein Theil dem anderen herrschenden knechtisch diene und die nach dem Theile, der die

[1]) De republ. p. 440 d. 444 d. e.

Herrſchaft ausübe, benannt würden [1]). Sonſt urtheilt Platon anders über die verſchiedenen Formen helleniſcher Staatsverfaſſungen. Er giebt fünf oder ſieben verſchiedene an, und bezeichnet nach jener Eintheilung zwei, die Monarchie und Ariſtokratie, als ſolche, in denen unter der Herrſchaft eines oder mehrer die Geſetzlichkeit herrſche; dieſen ſtellt er zwei andere, die Tyrannis und die Oligarchie, als ſolche gegenüber, in denen die Ungeſetzlichkeit herrſche. Die fünfte, in welcher die Menge herrſche, bezeichnet er mit dem Namen der Demokratie, von der er ſagt, daß ſie ſchwach wäre und unfähig im Guten oder Böſen etwas auszuführen wie die anderen, weil die obrigkeitliche Gewalt in ihr an Viele zu ſehr ins Kleine vertheilt wäre. Deshalb wird ſie unter allen geſetzlich regierten Staaten als die ſchlechteſte bezeichnet; unter den geſetzwidrig regierten aber als die beſte, da, wird hinzugeſetzt, wenn überall die Ausgelaſſenheit herrſche, man in ihr ſich am behaglichſten fühlen würde, am unbehaglichſten aber, wenn überall Ordnung und Sitte herrſche. Sieben Formen von Staatsverfaſſungen zu unterſcheiden, dazu kommt Platon dadurch, daß er zu jenen fünf genannten noch die letztere als eine ſechſte hinzuzählt und ihr die ſiebente, das wahre, vollkommene Königthum, von welchem immer nur als von einem Muſterbilde, dem nachzuſtreben wäre, die Rede ſein könnte [2]), gegenüberſtellt [3]).

Was Platon in ſeinem Geſpräch vom Staatsmann über die verſchiedenen Formen helleniſcher Staatsverfaſſungen ſagt, ſtimmt allerdings um ſo weniger mit dem, was darüber in dem Werk über die Geſetze vorkommt, überein, da ſelbſt am Schluß der Stelle, worauf Bezug genommen worden iſt, wiederholt auf die Vorzüge des wahrhaften Königthums hingewieſen wird. Es beruht dies aber nicht in irgend einer Unklarheit des Bewußtſeins von Platon, ſondern in der Verſchiedenheit

[1]) De leg. L. 6. p. 712 b. c. Vergl. L. 8. p. 832 b. c.
[2]) De republ. p. 472 c.
[3]) Polit. p. 291—303.

des Standpunktes der Betrachtung, auf welchen er sich hier oder dort gestellt hat. Was dem höchsten sittlichen Urbilde nach, welches er in seinem Geiste trug, von Menschen zu erstreben sei, das stand klar und in bestimmten Zügen vor seinem Bewußtsein. In dieser Rücksicht war er sicher in sich. Der Hauptsache nach ließ er auch bei seinem Entwurfe zur zweitbesten Verfassung von seinen ethischen Ideen nicht ab. Auf sie wird in Wiederholung selbst mit einer gewissen Weitschweifigkeit hingewiesen. Hatte er aber denselben gemäß sich ein Bild von der besten Staatsverfassung entworfen, so sah er dagegen rings um sich herum in dem geschichtlichen Treiben seiner Zeit die verworrensten Erscheinungen. Daß es hauptsächlich die Ungleichheiten in den bürgerlichen Verhältnissen wären, die den inneren Zwist und den Aufruhr in den Staaten hervorriefen und daß außerdem auch noch die Begier nach reichem Besitz ein Hauptmoment des Verderbens im staatlichen Leben bilde, davon hatte er sich überzeugt [1]). Und dies leitete seine Aufmerksamkeit auf die Frage, wie jenen Ursachen des Verderbens zu begegnen wäre. Hatte er zuerst aus der sittlichen Idee heraus das Bild einer Staatsform, wie er sie für die beste hielt, entworfen, so kam er später, die Verhältnisse des menschlichen Lebens auf Erden berücksichtigend, darauf, mehr im pragmatischen Sinne die Form einer Staatsverfassung zu suchen, von der er hoffen könne, daß durch sie den Uebelständen der in den bürgerlichen Verhältnissen vorhandenen Ungleichheiten und den verderblichen Wirkungen der Sucht nach Reichthum abgeholfen werden dürfte. Nach dieser Idee muß man das Werk über die Gesetze beurtheilen. Denn man muß dabei von dem Gedanken ausgehen, daß Platon gehofft habe, es werde sich in dem Staate die Ruhe erhalten, in welchem die Bürger gleich und frei wären und die Gesetze keine Veranlassung gäben, die Begier nach Reichthum zu reizen.

[1]) De leg. p. 705 a. 728 e. 729 a. 736 c. 741. 742. 918. 919. Vergl. De republ. p. 421 e.

Schon gleich zu Anfange seines Werks, im ersten Buche, hatte er gegen die Kreter und die Lakedämonier den Grundsatz vertheidigt, daß es nicht die Hauptaufgabe des Gesetzgebers sein könne, die Einrichtungen für den Staat, den er zu bilden habe, blos für den Zweck zu treffen, ihn recht kriegstüchtig zu machen; sondern daß er vielmehr vorzugsweise seine gesetzgeberische Thätigkeit darauf zu richten habe, daß Friede und Einigkeit unter den Mitgliedern der Gemeinde hergestellt und erhalten würden und daß sie für alle Zeiten in Freundschaft miteinander lebten [1]). Für die Erreichung dieses Zweckes hielt er aber vor Allem vonnöthen, daß die Gefahren eines übermäßigen Reichthums sowohl als auch der Armuth und Dürftigkeit aus dem Staate verbannt würden. Nur ein mäßiges für die Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse genügendes Vermögen wollte er den Bürgern gestattet [2]), Arme und Dürftige aber aus dem Staate verbannt wissen, weil diese letzteren leicht auf den Gedanken kommen könnten, sich der Güter derer, die etwas besäßen, zu bemächtigen [3]). Auch keinem Anderen sonst noch, der etwa schlechter Gesinnung wegen dem Staate Gefahr drohen könnte, sollte die Aufnahme gestattet werden.

So sollte bei Gründung der Kolonie dafür gesorgt werden, daß nur lauter tugendhafte Bürger in die Gemeinde aufgenommen würden. Die Bestimmung der Zahl derselben wird von der Beschaffenheit des Landesgebiets abhängig gemacht, über die man erst dereinst bei Anlegung der Kolonie würde Erkundigungen einziehen können. Dies Gebiet soll in gleichen Theilen an die Bürger, die dafür verpflichtet werden, für die Vertheidigung des Landes die Waffen zu tragen, vertheilt werden [4]). Zum Eigenthum wird es ihnen aber nicht übergeben. Sie sollen sich vielmehr stets daran erinnern, daß die ihnen

[1]) Platon. de leg. L. 1. p. 626. 627 e.
[2]) A. a. O. L. 5. p. 728 e. 729.
[3]) A. a. O. p. 735 e. 736 a.
[4]) A. a. O. L. 5. p. 737 c.

verliehenen Aecker nicht weniger das Eigenthum der Gemeinde wie das ihrige sei. Denn als oberster Grundsatz, nach welchem im vollkommensten Staate Alles einzurichten wäre, wird auch noch der aufgestellt, daß unter Freunden Alles gemein sein müsse, zugleich aber auch dabei bemerkt, daß die Zeit und der Geist derselben, das Geschlecht und die Art, wie es ernährt und erzogen wäre, eine strenge Durchführung jenes Grundsatzes nicht gestatte [1]). Nichtsdestoweniger jedoch sei darauf strenge zu halten, daß die Zahl der Feuerstellen in ihrem ursprünglichen Bestande verbleibe und derselben nicht weniger noch mehr würden [2]). Jeder Hausvater müsse verpflichtet werden, nur einem seiner Söhne, den er am geeignetsten halte, die Wirthschaft fortzuführen, sein Landgut zu vermachen, damit dieser, wenn jener gestorben wäre, die Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland, die Lebenden und Todten übernehmen könne. Die Bevölkerung dürfe die ursprüngliche Zahl der Familien nie überschreiten; gegen Uebervölkerung oder gegen Entvölkerung aber wären Maaßregeln zu ergreifen [3]).

Daß auch der Besitz beweglicher Güter wie der Landbesitz unter den einzelnen Familien gleich vertheilt sein möchte, dies stellte Platon zwar auch als wünschenswerth auf; doch meinte er, daß es selbst nicht einmal in der neu zu gründenden Kolonie zu bewerkstelligen wäre, da nicht jeder, der an der Stiftung derselben Theil nähme, mit einem dem Vermögen des anderen Kolonisten gleichen Vermögen herankommen werde. Gegen einen übermäßigen Handels- und Geldverkehr, in welchem die Sucht nach Reichthum, die mit der Tugend nie beisammen wohnen noch auf der zur Glückseligkeit führenden Bahn wandeln könne, eifert Platon gar sehr; auch will er in dem zu gründenden Staat für den inneren Verkehr von einem

[1]) Platon. de leg. L. 5. p. 739. 740 a.
[2]) Platon. de leg. L. 5 p. 740 b.
[3]) A. a. O. p. 740 d. e. 741.

Tauſchmittel, welches von dem Fremden auch als werthvoll geachtet würde, ſo wenig etwas wiſſen wie davon, daß es einem einzelnen Bürger erlaubt würde, Gold und Silber zu beſitzen oder Geld auf Zinſen auszuleihen. Für den Bedarf in den Verhältniſſen des täglichen Lebens ſoll eine Münze eingeführt werden, die nur in dem Bereiche des Staats einen Werth habe, außerhalb deſſelben aber nicht. Geld, welches in ganz Griechenland Werth habe, ſoll nur der Staat beſitzen dürfen, um ſich deſſelben bei Feldzügen und im Verkehr mit fremden Staaten zu bedienen. Der Einzelne, der eine Reiſe ins Ausland zu machen hätte, ſolle ſich deshalb bei der Obrigkeit melden und bei ſeiner Rückkehr das, was er noch an allgemeingültigem Gelde bei ſich führe, bei der Staatskaſſe gegen Landesmünze umwechſeln. Die Sitte, bei Abſchluß von Ehebündniſſen Mitgift zu empfangen oder zu geben, ſollte verbannt ſein.

Zum Theil ſchloſſen ſich dieſe zu machenden Einrichtungen an Grundſätze, worauf die lykurgiſche Geſetzgebung beruhte. Platon vertheidigt ſie aus dem Geſichtspunkte des Zweckes, den ein jeder weiſer Geſetzgeber bei Stiftung eines Staats im Auge haben müſſe. Ein ſolcher, meint er, könne nicht die Abſicht deſſen theilen, der der Menge gewöhnlich als ein guter Geſetzgeber erſcheine, die nämlich, den Staat ſo mächtig und reich an Gold und Silber zu machen wie möglich und die Herrſchaft deſſelben über Länder und Meere auszubreiten. Der wahre Zweck des guten Geſetzgebers müſſe vielmehr darin beſtehen, dafür zu ſorgen, daß Tugend und Glückſeligkeit das ganze Bereich des Staatslebens durchdringe; der Tugend und Glückſeligkeit aber ſtänden Macht und Reichthum feindſelig gegenüber [1]).

Als Hauptzweck, deſſen Erreichung bei dem Entwurfe des Planes zu einer, nicht für Heroen, ſondern für Menſchen geeigneten und möglichen Verfaſſung dem Geiſte Platons vor-

[1]) A. a. O. p. 742. 743.

ſchwebte, iſt der anzuſehen, der gefährlichen Macht des Reichthums zu begegnen [1]). Was er für das Vortrefflichſte hielt, war dies, daß gleich bei der Stiftung eines Staats ein jeder Bürger ein gleiches Vermögen hinzubrächte. Daß aber auf ein ſolches Verhältniß nicht zu rechnen wäre, mußte er ſich geſtehen, und ſo zu der Ueberzeugung ſich bekennen, daß es unmöglich ſei, Ungleichheit des beweglichen Vermögens der Bürger gänzlich abzuwehren. Hiernach erachtete er, damit nach Billigkeit die bürgerlichen Laſten ſowohl wie die bürgerlichen Aemter vertheilt würden, es für nothwendig, nach der Schatzung die Bürger in vier Klaſſen einzutheilen. Als Grenze der Armuth beſtimmt er den Werth und Beſitz des für jeden Bürger gleichen Landloſes, welches unter keiner Bedingung veräußert werden dürfte, ſo daß Veränderungen in Beziehung auf den Landbeſitz unmöglich gemacht werden ſollen. Sein bewegliches Vermögen aber bis auf das Doppelte, das Dreifache und Vierfache jenes Werths zu vermehren, ſoll jedem Bürger erlaubt ſein.

Damit im Widerſpruch behauptet Ariſtoteles [2]), Platon habe die Vermehrung des Vermögens bis auf das Fünffache des geringſten Beſitzes geſtattet. Wie dieſer Widerſpruch zu erklären iſt, mögen Andere erläutern; hier kommt es nur auf die Bemerkung an, daß Platon überhaupt der freien Verfügung über bewegliches Eigenthum eine gewiſſe Grenze geſetzt wiſſen wollte. Was Jemand auf irgend eine Weiſe über dieſe Grenze hinaus erwarb, ſollte unter ſchwerer Strafe in die Staatskaſſe und in die Tempel der Schutzgötter der Stadt abgegeben werden. Was aber Jeder unterhalb des feſtgeſetzten Maaßes beſaß, das ſollte er, dem Werthe deſſelben nach, in die von der Obrigkeit geführten Steuerrollen eintragen laſſen, damit danach ſeine Schatzung und die Klaſſe beſtimmt werde, in welcher er bei der Wahl der Mitglieder des Verwaltungsraths

[1]) A. a. O. p. 853 c.

[2]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 8. c. 4. §. 2.

Antheil zu nehmen habe. Als Maaß für den Eintritt in die erste Klasse wurde der Besitz eines Vermögens vom Werthe von vier Landloosen bestimmt; für die zweite Klasse der von drei Landloosen; für die dritte Klasse der von zwei Landloosen; dessen Reichthum aber den Werth von einem Landloose nicht überschritt, der sollte in die vierte Klasse versetzt werden. Dabei sollte aber nicht mit in die öffentliche Schatzung aufgenommen noch mitgerechnet werden, was Jeder für seinen täglichen Gebrauch bei sich führte. Der Betrag dieser Summe ward für die erste Klasse auf vier Minen, auf den Werth von etwas mehr als 90 Thaler unseres Geldes festgesetzt; für die zweite Klasse auf drei Minen, für die dritte Klasse auf zwei Minen und für die vierte Klasse auf eine Mine [1]).

Nachdem auf diese Weise bei sonstiger Gleichstellung in Beziehung auf bürgerliche Berechtigung die Eintheilung des Volks nach Verschiedenheit des Vermögens und der Schatzung bestimmt worden ist, wird auf die Frage über die Vertheilung der obrigkeitlichen Gewalt übergegangen. Als die zwei Hauptgegenstände in dieser Beziehung werden erstens bezeichnet die verfassungsmäßige Bestimmung der obrigkeitlichen Aemter, wie vieler es deren bedarf und welche Form bei der Besetzung derselben zu beobachten sei; zweitens die Gesetze, die als Regel für die Beamten aufzustellen wären, welcher Art, wie viele und welcher Beschaffenheit [2]). Doch wird noch dabei bemerkt, daß es auf die Gesetze allein nicht ankomme; denn wie weise die Gesetze auch abgefaßt sein möchten, es würde dem Staate nichts helfen, vielmehr ihm zum großen Schaden und Unheil gereichen, wenn ungeschickte und unfähige Beamte mit ihrer Ausführung beauftragt wären. Es wäre daher nöthig, daß Jeder, der zu einem öffentlichen Amte berufen werde, ehe er es anträte, genügende Rechenschaft ablege von seiner bisherigen Führung, wie von der seiner Verwandten, seit seiner Jugend

[1]) De leg. p. 744 c. 754 e.
[2]) A. a. O. p. 735 a. 751 a.

bis zum Augenblicke seiner Wahl, und weiter auch wäre erforderlich, daß diejenigen, die ihre Stimmen bei der Wahl abzugeben hätten, nachwiesen, daß sie eine den Sitten und Gesetzen angemessene Erziehung genossen hätten. Vor Allem ward daher ein sittenrichterliches Amt für nothwendig erachtet, welchem die Leitung der Wahlen übertragen würde und dessen Mitglieder überhaupt auch unter dem Namen von Gesetzeswächtern über die Aufrechthaltung der Gesetze zu wachen hätten. Bis das bürgerliche Leben in der neu zu gründenden Kolonie sich etwas befestigt haben würde, und die Bürger selbst sich näher hätten kennen lernen, sollten von denen, die aus Knossos mitzögen, Neunzehn und von den anderen Theilnehmern Achtzehn bestimmt werden, um als Rath von Siebenunddreißig-Männern das Amt der Gesetzeswächter zu führen. Die Athenienser und Lakedämonier werden weniger als die Bürger aus der alten Minosstadt für geeignet gehalten, bei der Ertheilung jener Würde einen Vorzug zu genießen, weil, wie geäußert wird, sie sich zu sehr zu überschätzen pflegten [1]).

Wenn der Staat erst einige Festigkeit gewonnen haben würde, dann sollte die Wahl der Gesetzeswächter auf folgende Weise vorgenommen werden. Alle Bewaffneten, die zu Fuß oder zu Roß dienten und nach ihrem Alter einen Krieg mitgemacht hatten, sollten als Wahlmänner zu jener Wahl berufen werden. Die Wahl sollte in dem Tempel der Stadt, der als der heiligste geachtet ward, vorgenommen und die Stimmtafeln auf dem Altar niedergelegt werden. Wer gegen eine abgegebene Stimme eine genügende Einwendung glaubte machen zu dürfen, hätte das Recht, die Tafel wegzunehmen und an einem öffentlichen Ort niederzulegen, wo sie dreißig Tage verbliebe. Dreihundert Stimmtafeln, gegen die kein Einwand sich erhoben, hätte der ganzen Stadt der Magistrat dann vorzulegen, die wieder das Recht haben sollte, anzuneh-

[1]) A. a. O. L. 6. p. 751 b. 753 c.

men oder abzulehnen, und dann wären wieder zum zweiten Mal hundert Stimmtafeln der ganzen Gemeinde vorzulegen, und zum dritten Mal aus Hundert nach Stimmenmehrheit Siebenunddreißig zu wählen, deren Geschäft in der Leitung der Wahl, in Bewachung der richtigen Ausführung der Gesetze und endlich in der Aufbewahrung der Steuerrollen bestehen würde [1]). Länger wie zwanzig Jahre sollten sie nicht im Amte bleiben, und vor dem funfzigsten Jahre ihres Lebensalters nicht dazu berufen werden; wer aber erst im sechszigsten Jahre seines Lebensalters erwählt würde, der dürfte das Amt nur zehn Jahre bekleiden, da es nicht gestattet sein solle, daß wer über siebenzig Jahre alt wäre noch fernerhin Gesetzeswächter verbleibe [2]).

Außer dem, was als Hauptamt den Gesetzeswächtern oblag und wovon im Vorhergehenden die Rede gewesen ist, wurde ihnen auch noch das Recht zugestanden, den Vorschlag zu haben bei der Wahl der obersten Heerführer. Das Wahlrecht selbst sollte allen denen anheimfallen, die zu ihrer Zeit die Waffen getragen hatten oder noch unter den Waffen ständen. Jedem, der dafür halte, daß bei dem Vorschlage Jemand übergangen wäre, der würdiger sei als ein Anderer, der vorgestellt, sollte es gestattet sein, beide namhaft zu machen, und zu verlangen, daß die ganze Wahlversammlung durch Aufhebung der Hände darüber entscheide, wer als der würdigste zu erachten sei, um zur Wahl zugelassen zu werden. Nach Mehrheit der Stimmen sollten alsdann drei Heerführer ernannt und mit der Führung des Heeres beauftragt werden, nachdem sie sich wegen ihrer bisherigen Führung in ihrem Leben seit ihrer Jugend ausgewiesen hätten. Ihnen würde es zustehen, die Vorschläge zu machen für die Wahl der zwölf Hauptleute der einzelnen Schaaren der zwölf Bezirke der Stadt, und außerdem auch

[1]) A. a. O. p. 753 b. c. d. 754 d.
[2]) A. a. O. p. 753 b. c. d. 754 d. 755 a. b.

noch für die leichten Truppen und Bogenschützen die Anführer zu ernennen [1]).

Ueber die Erwählung des Verwaltungsraths gab Platon eine sehr verwickelte Anordnung an. Er wollte, daß derselbe aus dreißig mal zwölf, also aus dreihundertundsechszig Männern bestehe, so daß, wenn die ganze Zahl durch vier getheilt würde, für jede der vier Klassen, aus deren Kreisen sie zu erwählen wären, neunzig sich ergeben würden. Durch Wahl ernannt werden sollten sie auf folgende Weise. Am ersten Tage der Wahl sollte die gesammte Bürgerschaft der Stadt versammelt werden, um Theil an der Wahl der Männer aus der ersten Klasse zu nehmen, und wer sich davon zurückhalten werde, sollte einer bestimmten Geldstrafe verfallen sein. Die abgegebenen Stimmen wären sofort in ein Verzeichniß einzutragen. Am nächsten Tage darauf wäre in ganz gleicher Weise die Wahl aus den Bürgern der zweiten Klasse anzustellen. Für die Wahl der Bürger aus der dritten und vierten Klasse wurden jedoch schon andere Bestimmungen beliebt. Theil zu nehmen an der am dritten Tage vorzunehmenden Wahl der Bürger aus der dritten Klasse sollten nur die Mitglieder der drei ersten Klassen bei Geldbuße verpflichtet sein. Denen, die zur vierten Klasse gehörten, ward es freigestellt, ob sie zur Wahl erscheinen wollten oder nicht und ein gleicher Erlaß von dieser Pflicht ward denen aus der dritten Klasse für die am vierten Tage anzustellende Wahl der Mitglieder des Verwaltungsraths aus der Zahl der Bürger geringster Schatzung gewährt. Diese Letzteren sollten am vierten Tage auch nicht zur Theilnahme an der Wahl verpflichtet werden, wohl dagegen die Bürger zweiter Schatzung bei dem Dreifachen der Buße des ersten Tages und die Bürger erster Schatzung bei dem Vierfachen jener Buße. Am fünften Tage wäre von Seiten der Behörden das Verzeichniß der Namen aller derer, für die sich Stimmen erklärt hatten, der Bürgerschaft mitzu-

[1]) A. a. O. p. 755 c. 756.

theilen, und Jeder aus der Zahl derſelben hätte dann bei der Buße des Ausbleibens am erſten Tage ſeine Stimme für einen der in jenem Verzeichniß Genannten abzugeben. Wäre auf dieſe Weiſe eine Wahl von hundertundachtzig Männern aus jeder Klaſſe zuſtandegekommen, dann ſollte endlich die Entſcheidung des Looſes zu Hülfe gerufen und dadurch aus der Zahl von Hundertundachtzig die Hälfte ausgewählt werden, ſo daß für jede Klaſſe neunzig Mitglieder des Verwaltungsraths ernannt würden, die für die Dauer eines Jahres ihr Amt inne hätten [1]).

Durch ein nach dieſem Entwurfe abgefaßtes Wahlgeſetz, glaubte Platon, werde dafür geſorgt werden können, den Ausbrüchen aufrühreriſcher Bewegungen zuvorzukommen, und dies war ja der Hauptzweck, der ſeinem Bewußtſein bei dem Entwurfe zu jener Verfaſſung, die er als die zweitbeſte aufſtellte, vorſchwebte. Er ſprach dabei die Ueberzeugung aus, daß es keine richtigere Politik geben könne, als die, bei Verleihung von Aemtern und Ehrenſtellen die Verdienſte zum Maaßſtabe zu nehmen und die höheren denjenigen zu übertragen, die ſich durch Tugend auszeichneten, die niedrigeren aber denen, deren Tugend und Bildung ſich als geringer erweiſe. Der Staat ſei nicht zu gründen, behauptete er, auf die Macht einiger Herren, noch auf die eines Einzigen oder auf Volksherrſchaft, ſondern vielmehr auf das Recht, welches durch eine dem Verhältniſſe der Ungleichheit verſchiedener Naturen entſprechende gleichmäßige Vertheilung von Rechten bedingt ſei. Da es indeß kaum möglich wäre, in der Anwendung auf die einzelnen Fälle jenes Verhältniß ſtets richtig zu ermeſſen, ſo dürfe auch, wenn Unruhen und Aufruhr vom Staate ferngehalten werden ſollten, nicht jene andere Art von Gleichheit, bei deren Beſtimmung nicht das Verhältniß natürlicher oder durch Erziehung gewonnener Vorzüge, ſondern blos die Zahl als Maaß diene, nicht gänzlich außer Acht gelaſſen werden. Die bei der An-

[1]) A. a. O. p. 756.

wendung des Looſes beachtete Gleichheit müſſe vielmehr auch berückſichtigt werden; denn Niemand vermöge das wahre und richtige Verhältniß der Gleichheit mit vollkommener Sicherheit zu durchſchauen. Das Urtheil darüber ſtände allein dem Zeus zu und deshalb müſſe man bei dem Looſe Hülfe ſuchen und zugleich dabei den Gott und das gute Glück darum anrufen, daß das Loos ſo geleitet werde, wie es der Gerechtigkeit am meiſten entſpräche [1]).

Eine beim erſten Anblick freilich etwas auffallende Bemerkung, die auch in ſeiner Feindſeligkeit gegen ihn Ariſtoteles zum Gegenſtande ſeines Vorwurfs benutzt [2]), macht Platon über das von ihm entworfene Wahlgeſetz, indem er äußert, daß daſſelbe die Mitte halte zwiſchen dem monarchiſchen und demokratiſchen Prinzip. Ariſtoteles aber meint, daß dieſe Verfaſſung gar nichts Monarchiſches enthalte und weil die Wahlformen an Eigenthumsverhältniſſe geknüpft wären, auch ein offenbares Streben, die höchſten Aemter in die Hände der Reichen zu bringen, hervorträte, ſie mehr zu einer mit demokratiſchen Elementen gemiſchten Oligarchie ſich hinneige. Im eigentlichen Sinne trägt indeß dieſe Verfaſſung keineswegs einen oligarchiſchen Charakter an ſich, indem ſie nämlich nicht das Recht auf Herrſchaft von der Schatzung abhängig macht. Wahrhaft oligarchiſch im helleniſchen Sinne war nur die Verfaſſung, in welcher das Recht Ehrenämter zu bekleiden von der Schatzung abhängig gemacht wurde, und dabei kam es am häufigſten vor, daß reiche Familien ſich in dem Beſitze der höheren Aemter und ſo auch der Herrſchaft erhielten. Platon will aber die überhaupt nur auf ein Jahr übertragene Berechtigung zur Herrſchaft nicht an die Schatzung, ſondern an die Wahl geknüpft wiſſen und läßt dabei auch noch die Entſcheidung durch die demokratiſche Form des Looſes zu. Was am allerwenigſten einen oligarchiſchen Charakter an ſich trägt, iſt

[1]) A. a. O. p. 757. 758.

[2]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 11.

die Bestimmung, nach welcher Bürger aus allen vier Klassen in der Zahl von Neunzig Sitz und Stimme im höchsten Verwaltungsrath haben sollen. Wenn nach Eigenthumsverhältnissen die Klassen für die Wahlen auseinandergeschieden werden sollten, so lag dem durchaus nicht der Gedanke zu Grunde, das Recht der Herrschaft auf die Macht des Reichthums zu gründen; sonst hätte ja der vierten Klasse keine Vertretung im Verwaltungsrathe zu Theil werden können. Jene Scheidung bezog sich vielmehr theils wohl auf den Gedanken an eine billige und verhältnißmäßige Vertheilung der öffentlichen Lasten, die jährlich nach obrigkeitlicher Bestimmung auf verschiedene Weise, entweder nach dem Eigenthum oder dem Einkommen geschehen sollte [1]); theils auf die an und für sich gewiß nicht ungegründete Ansicht, daß in dem Maaße, wie Jemandem ein behagliches Leben eröffnet wäre, ihm Veranlassung sich darböte, Tugend und Bildung in sich zur Entwickelung zu bringen. Im Allgemeinen knüpfte sich schon an die Bestimmungen über die Gränze der Armuth und die des Reichthums das Bedürfniß einer Schatzungseinrichtung an. Im Besonderen aber erwog Platon, daß diejenigen, die dazu berufen würden, sich der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten zu unterziehen, in Umständen sich befinden müßten, in denen sie von der Sorge für ihre eigenen Angelegenheiten möglichst befreit wären, und Muße hätten, der Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten sich zu widmen. Aus diesem Grunde hielt er es für ersprießlich und verlangte, daß bei der Besetzung gewisser unter der Aufsicht des Verwaltungsrathes stehender Aemter die Schatzung eines jeden Bürgers mit in Berücksichtigung gezogen werde. Eigentlich oligarchisch wäre indeß auch diese Maaßregel, wie er sie eingeführt wissen wollte, nicht gewesen. Denn er machte mit Berücksichtigung der Schatzung, nur als einer Bedingung, die Ernennung zum Amte von dem Aufrufe irgend eines Bürgers jeder Schatzung, von der Wahl

[1]) De leg. p. 955 d.

und zugleich von der Entſcheidung durchs Loos abhängig [1]). Wenn er allen Bürgern zwar den freien Beſuch der Volksverſammlungen eröffnet, denen von der erſten und zweiten Schatzung aber nur die Verpflichtung dazu unter Buße auferlegt wiſſen und denen von der dritten und vierten Klaſſe es außer in dem Falle eines erlaſſenen beſtimmten obrigkeitlichen Befehls frei geſtellt ſein laſſen wollte, ob ſie die Verſammlung beſuchten oder nicht [2]): ſo knüpften ſich dieſe Beſtimmungen gründſätzlich ohne Zweifel mehr an den Gedanken, daß die ärmeren Bürger wegen der Sorge für ihre eigenen Angelegenheiten keine Zeit hätten, immer an den Volksverſammlungen Theil zu nehmen, als an einen politiſchen Pfiff, ſie davon fern zu halten. Die ganze Eintheilung der Bürger nach der Schatzung, die als eine eigentlich ſtändiſche nicht angeſehen werden kann, und die darnach abgemeſſenen Beſtimmungen für die Form, in welcher die Beamtenwahlen vorgenommen werden ſollten, beruhten in der Abſicht, die Vermögensverhältniſſe dergeſtalt zu ordnen, daß dem Entſtehen gefährlicher, die Ruhe des Staats bedrohender Kämpfe, wie ſie ſich in den helleniſchen Städten in einem zu ſchroffen Gegenſatz von Armuth und Reichthum nur zu leicht erzeugten, vorgebeugt werde. Jedem Bürger ſollte dabei zugleich die Möglichkeit eröffnet werden, nach dem in der Wahl ſich ausſprechenden Urtheile über ihn in Verbindung mit der Entſcheidung des Looſes, in welcher ein Götterſpruch gegeben werde, in den höchſten Verwaltungsrath erhoben Theil zu gewinnen an der Ausübung obrigkeitlicher Gewalt und ſo gleiche Berechtigung an der Herrſchaft zu haben, der allgemeinen Ordnung ſich fügend frei dem Geſetz dienend, ſei er mit der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten beauftragt oder habe er keinen Theil daran [3]).

Das Prinzip der Ordnung und Uebereinſtimmung, welches

[1]) A. a. O. p. 763 c.
[2]) A. a. O. p. 764.
[3]) A. a. O. p. 715 c. d. e. 762 e. 832 d.

ihm das der Weisheit und Tugend ist, und dessen Geltendmachung er für den Zweck des staatlichen Lebens ansieht [1]), ist für Platon zugleich das, worin ihm zufolge das Wesen dessen beruht, was als das wahrhaft Königliche zu achten. In solchem Sinne spricht er vom Königlichen in jener Stelle, in welcher er sagt, daß nach dem von ihm aufgestellten Gesetze für die Beamtenwahlen die Mitte zwischen dem Monarchischen und Demokratischen gehalten werde [2]). Er meint ohne Zweifel damit, daß nach der von ihm vorgeschlagenen Einrichtung unter Bürgern, die an Gleichheit der Rechte Theil haben sollen, das richtige Verhältniß zwischen der Berechtigung zu herrschen und der Verpflichtung zu gehorchen hergestellt werden würde. Das Monarchische, wovon er redet, fällt hier auf die Seite der Berechtigung zu herrschen, das Demokratische auf die Seite der Verpflichtung zu gehorchen. An Beidem würde, wie Platon meint, freien und gleichen Bürgern in einem nach der Gerechtigkeit abgemessenen Verhältnisse Theil gewährt, die Willkühr der Alleinherrschaft sowohl wie die der Volksherrschaft durch das Gesetz gebändigt und Gründe zur Unzufriedenheit würden unter Verhältnissen, die so geordnet wären, nicht vorhanden sein. Man kann hier, um das, was er aussprechen wollte, recht klar zu machen, auf das in Vergleichung der Herrscherkunst mit der Webekunst gern und mehrfach von ihm gebrauchte Bild verweisen. Nach seinem, dem Verhältnisse der Natur und Erziehung, die jeder genossen, gemäß bestimmten Begriffe der Gleichheit waren sittliche Unterschiede gesetzt, die er bildlich auf die Ungleichheit der verschiedenen beim Weben in Anwendung gebrachten Wolle zurückführte. Wie nämlich bei jedem Gewebe die Fäden des Aufzuges und die des Einschlages nicht von gleicher Beschaffenheit sein dürften, sondern jene von stärkerer und festerer Natur, diese weicher und nachgebender sein müßten, so auch, meinte

[1]) A. a. O. p. 705 d. 716 c. d. 743. 853 b.
[2]) A. a. O. p. 756 e.

er, verhalte es sich im Staatsgewebe [1]). Die Fäden des Aufzuges entsprachen ihm dabei den Richtungen des Herrschens, die des Einschlages denen des Gehorchens und wo Herrschaft und Gehorsam in ein richtiges Verhältniß zu einander gesetzt wären, da sei die rechte Mitte gefunden zwischen königlicher und volksthümlicher Berechtigung.

Dies galt ihm bei Entwerfung der Verfassung des gesetzlichen Bürgerstaats als oberster Grundsatz in Beziehung auf die innere Verwaltung des Staats. Wenn dieser Grundsatz überall durchgeführt werde, dann, meinte er, würde am besten Ruhe und Ordnung sich erhalten. Wie indeß ein Schiff inmitten des Meeres Tag und Nacht der Wächter bedürfe, so auch bedürfe der Staat, inmitten der Bewegungen benachbarter Staaten belegen, stets Beunruhigungen aller Art und selbst auch der Gefahr des Verlustes der Selbstständigkeit ausgesetzt, einer fortgesetzten sorgfältigen Obhut. Deshalb besonders bedürfe es der Obrigkeiten, und es sei nothwendig, daß diejenigen, die mit der Führung und Leitung der Angelegenheiten beauftragt wären, täglich und nächtlich im Dienste sich abwechselten, damit niemals der Staat ohne Hut sei. So müßte stets ein Theil der Mitglieder des Verwaltungsraths der Angelegenheiten des Staats warten, über das, was in den benachbarten Staaten vorgehe, wachen und zugleich einen Verkehr mit denselben unterhalten. Auch müsse der Verwaltungsrath, dem die Obhut über die Angelegenheiten des eignen Gemeindewesens obliege, seiner Amtspflichten wegen stets berechtigt sein, die Volksversammlungen zu berufen und wieder aufzulösen, sei es ordentlich oder außerordentlich. Weil aber, wenn zu viele unmittelbar in die Verwaltung eingriffen, sie nicht mit dem gehörigen Bedacht geleitet werden würde und auch die einzelnen Mitglieder des Raths der Muße bedürften, um ihre eigenen Angelegenheiten besorgen zu können, so sei es zweckmäßig, den Rath in zwölf Theile zu theilen, und abwechselnd nur einem

[1]) A. a. O. p. 734 e. Vergl. Aristot. a. a. O. L. 2, c. 3, §. 8.

Zwölftheil monatlich die Sorge für die Staatsangelegenheiten anzuvertrauen. Jeder, der so für den bestimmten Monat in den Dienst berufen werde, habe sich alsdann desselben eifrigst anzunehmen und sich ihm ganz und gar zu weihen.

Außer und neben dem oberen Verwaltungsrath wären indeß auch noch Unterbeamte zu bestellen, die das Geschäft übernähmen, für die Straßen und Wege des Gebietes der Stadt, für die Wohnörter und Gebäude, die Häfen, den Markt, Quellen und Brunnen, die geheiligten Oerter und Tempel und dergleichen Aehnliches zu sorgen. Für diesen Zweck sollten dreierlei Arten von Beamten, Stadtwächter, Marktwächter und für die geheiligten Oerter und Tempel Priester und Priesterinnen bestellt werden. Theils könne man ihre Ernennung von der Wahl, theils vom Loose abhängig machen. Die Wache über die Sicherheit der Stadt wäre den Befehlshabern des Heeres anzuvertrauen; über die ländlichen Gebiete der Umgebung der Stadt aber hätten die in jedem Bezirk zu ernennenden Landwächter zu wachen, denen aus den einzelnen Bezirken auszuhebende junge Mannschaft zu Seite zu setzen wäre. Das ganze Gebiet sei in einen guten Befestigungszustand zu setzen und dabei durch wohl angelegte und in gutem Stande gehaltene Straßen und Wege für erleichterte Verbindungen zu sorgen. Auch wären außerdem die Landwächter für die Anlage und Erhaltung eines guten Bewässerungssystems in Anspruch zu nehmen [1]).

Man sieht aus diesen allgemeinen Umrissen von den Verwaltungsformen, die Platon, dabei im Einzelnen sehr ausführlich in Anordnungen sich ergehend, für seinen Bürgerstaat sich ausgedacht hatte, welch einen ganz anderen Standpunkt er bei dem Entwurf zur Verfassung dieses Staates eingenommen, als von welchem aus er das höchste Urbild staatlichen Lebens, was er in seinem Geiste trug, geschildert hat. Von diesem letzteren aus würdigte er den Verhältnissen des irdischen Lebens nur

[1]) A. a. O. L. 6. p. 758. 759. 760.

einer sehr geringen Aufmerksamkeit und verlieh ihnen eigentlich nur Bedeutung inwiefern er durchaus dazu genöthigt war in Betracht der äußeren natürlichen Bedürftigkeit des Menschen auf Erden, die anzuerkennen er sich nicht erwehren konnte. Von jenem anderen Standpunkte aus aber gab er schon mehr dem Fleische nach, wandte seinen Blick nicht mehr bloß auf das reine Bild der Sittlichkeit und Tugend hin, sondern gedachte dem Menschen auch ein behagliches Leben auf Erden zu gründen. Das eine Mal hatte ihm das Bild des griechischen Heroenlebens, das der heraklidischen Dorer vorgeschwebt; das andere Mal dagegen war es ihm zum Bewußtsein gekommen, wie es auch zu den Aufgaben des Menschen gehöre, auf Erden sich anzusiedeln und hier eine Heimath sich auszubilden, in welcher er sich wohl und behaglich fühle. Darum berücksichtigte er von diesem zweiten Standpunkte aus und vielfach dabei sehr ins Einzelne gehend die Verhältnisse des irdischen Lebens in einer Weise, an die in der Betrachtung vom ersten Standpunkte aus gar nicht gedacht ward. Die Gelegenheit des Orts, die Pflege des Bodens und was sonst noch alles den Kreisen des äußerlichen wie natürlichen Daseins anheimfallen mag, kam in Betracht; so auch die bestimmtere Ordnung des Verkehrs unter den Menschen in ihrem Leben auf Erden. Im vollkommensten Staat sollte nur eigentlich durch Erziehung der Zweck erstrebt werden, die Menschen zur Tugend zu führen, auf daß in ihrer Gemeinschaft das Gute seine Darstellung finde, und das in einer so gearteten Gemeinschaft Streit über Einzelrechte entstehen könne, ward kaum für möglich geachtet. In Liebe und Milde hatten die Wächter im Leben der Freunde, denen alles gemein sein sollte, die Harmonie aufrecht zu erhalten und was den dritten Stand betrifft, so sollten nach der Idee Platons offenbar alle Streitigkeiten, die etwa unter den Mitgliedern desselben hätten entstehen können, auf außergerichtlichem Wege durch die Wächter ersten Standes beseitigt werden. Für diesen Staat wollte er gar

keine, Einzelrechte betreffende Gesetzgebung, noch eine darauf sich beziehende Gerichtsverfassung, da sie unnöthig seine würde.

In Rücksicht auf den Bürgerstaat aber war er ganz anderer Ansicht. In Beziehung auf diesen legte er auf die Gerichtsverfassung das höchste Gewicht, indem er behauptete, daß kein Staat in der That ein Staat sei, wenn nicht ordnungsmäßige Gerichtshöfe in demselben bestellt wären. Dabei hielt er an dem Grundsatz fest, daß jeder Bürger so viel wie möglich Theil an der Ausübung der Einzelrechte betreffenden Gerichtsbarkeit haben müsse; denn wer davon ausgeschlossen würde, könne sich nicht als Bürger betrachten [1]). Bei weitem das beste Gericht sei ein solches, dessen Mitglieder durch Wahl der Parteien nach gemeinsamer Uebereinkunft bestellt würden. Deshalb sei es angemessen, daß diejenigen, die in Streit befangen wären, zuerst sich an ihre Nachbaren und Freunde wendeten und besonders an solche, die von der Sache, über die es sich handele, unterrichtet wären. Wenn aber auf diese Weise die Sache nicht zur Entscheidung käme, möchte dieselbe an das Stammesgericht gebracht werden, wie ein solches in jedem der zwölf Gauen, um den Bewohnern derselben schleunigst Recht zu sprechen, in der Art zu errichten wäre, daß es mit unbestechlichen Männern nach Entscheidung durchs Loos bestellt würde. Käme die Sache aber auch hier nicht zur Ausgleichung, so wäre schließlich das höchste Gericht zu suchen, welches kraft staatlicher Machtvollkommenheit den letzten entscheidenden Spruch zu ertheilen habe, und in der Art zu bestellen sei, daß am letzten Tage vor dem neuen Jahre alle Magistratspersonen der Stadt, sowohl diejenigen, deren Amt ihnen nur auf ein Jahr ertheilt wäre, als auch diejenigen, deren Amtsdauer eine längere Zeit betrüge, in einen Tempel der Stadt sich zu versammeln hätten, um hier nach abgelegtem Eide von den Mitgliedern jeder einzelnen Behörde einen Mann zu erwählen, den sie für den besten und geeignetsten hielten,

[1]) A. a. O. p. 768 b.

um das kommende Jahr hindurch den Bürgern der Stadt Recht zu sprechen. Nachdem so die Richter bezeichnet wären, sei jedoch noch deren Bestätigung durch eine von den Wahlmännern selbst angestellte Prüfung nöthig; wenn nicht Jeder dieselbe bestände, so wären an die Stelle der Durchgefallenen Andere in der angegebenen Weise zu erwählen. Diese so ernannten Richter hätten im Laufe des Jahres öffentliche Gerichtssitzungen im Beisein aller Behörden der Stadt zu halten; wer von den Bürgern dabei gegenwärtig sein wollte, dem sollte es frei stehen. Ein etwaiger Zweifel, ob von Seiten eines Richters Böswilligkeit im Urtheilsspruche vorgekommen, wäre der Beurtheilung der Gesetzeswächter anheimzustellen [1]). Diesem Gericht, dem bloß die letzte und höchste Entscheidung bei Streitigkeiten der einzelnen Bürger untereinander zustehen sollte, wollte Platon noch ein anderes hohes Gericht zur Seite gesetzt wissen, vor welches die Anklagen gegen einen Bürger, daß er gegen den Staat Unrecht übe und demselben Schaden verursache, gebracht würden. Die richterliche Entscheidung über Staatsverbrechen sollte ans Volk gebracht werden, weil durch ein Verbrechen gegen den Staat Alle verletzt und sich beleidigt fühlen würden, wenn sie sich bei dem Gericht über ein solches nicht herbeigezogen sähen. Die Untersuchung in Rücksicht auf ein solches Verbrechen wäre indeß dreien der höheren Behörden zu übergeben, über die Kläger und Angeklagte sich zu vereinigen hätten und für den Fall, daß eine solche Vereinigung nicht zustande käme, der Verwaltungsrath zu entscheiden habe [2]).

Es erhellt sehr deutlich und klar auch aus den Formen, die Platon für die Gerichtsverfassung seines Bürgerstaats geltend gemacht wissen wollte, mit welchem Eifer er in seinem Alter über die Art und Weise nachgesonnen habe, in welcher es zu ermöglichen sein würde, auf dem Wege der Gesetzgebung die Veranlassungen zur Unzufriedenheit zu verbannen. Bei

[1]) A. a. O. p. 767.

[2]) A. a. O. p. 768. Vergl. L. 9. 12 p. 956. 957.

seinen Entwürfen für das Gesetz über die Beamtenwahl sowie für die Gerichtsverfassung schwebte ihm nur der Gedanke an die Erreichung dieses Zweckes vor. Was heutigestages als die Hauptsache in Rücksicht auf Verfassungsangelegenheiten angesehen wird, trat bei ihm fast ganz in den Hintergrund zurück. Allen Veränderungen, die wirklich Verbesserungen in der Gesetzgebung erwirken könnten, war er zwar keineswegs durchaus abgeneigt [1]); das Rütteln und Schütteln an den Verhältnissen bestehender Zustände war ihm jedoch durchaus widerwärtig. Er hatte keine Ahnung von dem Gedanken an Maschinen zur Verfertigung von Gesetzen, wie Mancher sie heutigestages in den Kammern der Volksvertretung aufrichten möchte. Ueberhaupt wußte er auch Nichts, was freilich in der geringeren Ausdehnung der Ländergebiete der hellenischen Städte und in der davon abhängenden geringeren Volkszahl lag, von einer an und für sich in Wahrheit niemals zu bewerkstelligenden Vertretung des Volks; in seinem Bürgerstaate sollte jeder Bürger persönlich in der Volksversammlung auftreten und, was auch innerlicher und wesentlicher Wahrheit nach allein möglich ist, persönlich seine Meinung vertreten. Dabei kam es für ihn in Rücksicht auf das, was in den Volksversammlungen zu verhandeln war, der Hauptsache nach und vorzugsweise auf die Wahl derer an, denen auf eine gewisse Zeit die Machtvollkommenheit des Staats und die Herrschaft zu übertragen sei. Das Geschäft der Gesetzgebung aber kam für ihn bei seiner Abneigung gegen Neuerungen jeder Art nicht sehr in Betracht. Er wollte soviel wie möglich den bestehenden gesetzlichen Zustand stets festgehalten wissen, mochte derselbe nun, wie er meinte, durch einen Gott oder durch die Sitte der Vorfahren oder durch einen König oder einen weisen Gesetzgeber bestimmt worden sein. Für die Stadt, deren Gründung beabsichtigt ward, sollte als Grundsatz gelten, daß ohne die höchste Nothwendigkeit an den Gesetzen, wie sie von allem Anfange her

[1]) A. a. O. p. 769 d. e.

durch den Gesetzgeber bestimmt worden wären, niemals etwas geändert werden dürfe. Würde jedoch etwa der Fall eintreten, daß man glaube, in die Nothwendigkeit gesetzt zu sein, eine Umänderung in Rücksicht auf dieses oder jenes Gesetz zu machen, so dürfe man dazu nicht vorschreiten ohne vorher die Meinung aller Behörden sowie des Volks vernommen, ohne alle Orakel der Götter befragt zu haben, und wenn auch nur eine Stimme abrathe, müsse man sich der Aenderung enthalten [1]).

Platon verwies, indem er von der Gefahr, die mit leichtsinnigen Veränderungen in der staatlichen Gesetzgebung verbunden wäre, redete, auf ein bekanntes allgemeines Naturgesetz hin, nach welchem mit Ausnahme des Bösen in allen Dingen Veränderungen sehr gefährlich wären: so die Veränderung der Jahreszeiten, der Winde, der Nahrungsmittel und der Lebensart überhaupt. Er meint, daß die Vorgänge im Geiste und im Gemüthe des Menschen nach einem ähnlichen Gesetze sich bewegten. Ein Jeder habe Ehrfurcht vor den Gesetzen, nach denen er erzogen wäre und fürchte Neuerungen in Rücksicht auf sie, wenn sie durch irgend ein den Göttern zu dankendes günstiges Geschick längere Zeit hindurch in der Art Festigkeit gewonnen hätten, daß Keiner einer Zeit sich erinnern könne, in der es anders gewesen. Um nun jenes Gefühl der Ehrfurcht aufrecht zu erhalten, würde am besten dies dienen, in der Erziehung der Kinder von ihrer ersten Jugend an streng darüber zu wachen, daß in ihnen selbst durch ihr Spielwerk, das sie trieben, der Sinn für Wandelbarkeit nicht erregt werde [2]). Am gefährlichsten sei dabei das, was das geistige Leben berühre, wie der die Seele tief aufregende Gesang: es müsse daher durch ein Gesetz ausdrücklich und unter scharfer Strafe angeordnet werden, daß außer den für die Jugend einmal eingeführten Gesängen und Reigen keine neuen und anderen ein-

[1]) A. a. O. p. 772 d.
[2]) A. a. O. p. 797. 798.

geführt werden dürften [1]). Das wäre an den Aegyptern ganz besonders zu preisen, daß sie es bei sich niemals erlaubt hätten, in Rücksicht auf die Musenkünste vom Altväterlichen abzuweichen und Neuerungen einzuführen [2]). Weil man in den hellenischen Städten an solche weise Gesetze, als an welchen die Aegypter festgehalten, nicht gedacht habe, sei in Hellas die Kunst ausgeartet, Kunstsinn und Kunsturtheil verderbt worden. Bescheidene Scheu des Sinnes und Schaam im Urtheil wären verschwunden, wie sich dies recht deutlich in den Theatern zeige in dem wilden Gelärm des Zischens und Zujauchzens. Der alte Ernst wäre verschwunden, Unverschämtheit und Frechheit hätten überhand genommen und in Folge dessen in der Kunstwelt die Aristokratie in Theatrokratie sich umgewandelt. Hätte aber die Entwicklung des Kunstsinnes einen solchen Gang genommen, so müsse auch in einer dem entsprechenden Weise die Entwicklung im Staatsleben sich daran anschließen. Der in Frechheit ausgearteten Freiheit müsse gar bald die Zuchtlosigkeit folgen, in welcher man der obrigkeitlichen Gewalt nicht mehr Gehorsam erweisen noch auf die Ermahnungen des Vaters und der Mutter oder gereifter alter Personen hören wolle. Bald käme es dann dahin, daß den Gesetzen Hohn gesprochen, die Heiligkeit des Eides nicht, keine Treue mehr gehalten werde, und man sich um die Götter nicht weiter kümmere. Jene alte titanische Natur gewinne alsdann Uebermacht und die an sie geknüpften Leiden kämen wieder über die Menschheit. Schwere Zeiten werde sie zu erdulden haben ohne auf irgend ein Ende der Uebel hoffen zu können [3]).

Solche Zustände schildert Platon, die titanische und die göttliche Natur im Menschen einander gegenüberstellend, gewiß mit Recht als diejenigen, die nothwendig eintreten müßten in Folge sowohl der unbeschränkten Gewaltherrschaft eines Ein-

[1]) A. a. O. p. 799. 800.
[2]) A. a. O. p. 656 e.
[3]) A. a. O. p. 700 e. 701.

zelnen als der zügelloſen Ausgelaſſenheit einer in Frechheit ausartenden Freiheit. Er ſchließt daran die Bemerkung, wie ein gewiſſes Maaß in Beidem gehalten werden müſſe, und wie nur in dem, was in der Mitte zwiſchen dem Monarchiſchen und Demokratiſchen ſtehe, die Glückſeligkeit zu finden ſei, das Unheil aber da walte, wo entweder die Knechtſchaft oder die Freiheit ins Maaßloſe ausginge.

Die Aufgabe des Geſetzgebers ſei die, Dreierlei im Staate herrſchend zu machen, Freiheit, Eintracht und Vernünftigkeit [1]). In Rückſicht auf ſein Verfahren aber ſchreibt er ihm eine väterliche oder mütterliche Weiſe in der Art vor, daß er verlangt, die erlaſſenen Gebote müßten den Charakter des Liebevollen und Verſtändigen an ſich tragen, nicht aber den des Zwingherrlichen, welchem nach nur gedroht und befohlen werde, Vernunftgründe aber nicht in Anwendung kämen [2]). Zu einer beſonderen Pflicht macht er ihm, Sitten, Gewohnheiten, altväterliche Gebräuche und Einrichtungen, was man überhaupt das ungeſchriebene Recht nenne, ernſtlich zu berückſichtigen und aufrecht zu erhalten; dies Alles werde zwar nicht eigentlich als dem Bereiche der Geſetze angehörig betrachtet, es ſtände aber in der Mitte zwiſchen dem, was ſchon im Geſetze verfaßt und niedergeſchrieben, und dem, was noch in das geſchriebene Geſetz aufzunehmen wäre. Darin wären die eigentlichen Bande zu ſuchen, die den geſammten Staat zuſammenhielten und der Verfaſſung ihre Feſtigkeit gäben. Die Löſung derſelben habe zugleich die Auflöſung der ſtaatlichen Verhältniſſe zur Folge, und dieſe brächen zuſammen, wie die Wände eines Hauſes zuſammenſtürzten wenn die Pfeiler der Mauern aus der Mitte wichen. Wie gut auch Neues gebaut werde auf altem Grunde, wo dieſer morſch geworden, da fiele bei wankendem Boden auch das Neue über den Haufen. Dies müſſe jeder Geſetzgeber ernſtlich bedenken und um ſo mehr wenn er mit der Abſicht

[1]) A. a. O. p. 701 d. e.
[2]) A. a. O. p. 859 a.

umginge, einen neuen Staat zu gründen. Besondere Sorgfalt werde er auf seine Stiftung zu wenden haben in Beziehung darauf, daß sie in allen ihren einzelnen Theilen wohl verbunden würde, und um diesen Zweck zu erreichen dürfe er Nichts vernachlässigen, weder Kleines noch Großes, sei es Gesetze, Sitten oder Gebräuche. Denn in diesem Allen bestehe das, wodurch der Staat enge in sich zusammengehalten werde, und es könne weder das Eine ohne das Andere, weder geschriebenes ohne ungeschriebenes Recht noch dieses ohne jenes im dauernden Bestande verbleiben [1]). Gestehen indeß müsse sich Jeder, der an das Werk der Gesetzgebung gehe, daß es kein Menschenwerk sei. Anstatt daß die Gesetze von Menschen gegeben würden, wären sie vielmehr das Werk mannigfaltiger Zufälle und Ereignisse. Bald wäre es Kriegsgewalt, was eine bestehende Verfassung umwürfe und Veränderungen in der Gesetzgebung veranlasse, bald Mangel und drückende Noth; auch wirkten darauf hin anhaltende Landseuchen, Mißwachs und mancherlei Noth der Zeiten. Wer dies Alles betrachte, der würde sich nicht scheuen, zu behaupten, daß kein Sterblicher Gesetze gäbe, sondern die menschlichen Zustände dem Zufall preisgegeben wären. Doch würde mit demselben Rechte auch gesagt werden können, daß die Gottheit über Alles herrsche und nebst ihr Glück und das Verhängniß der Zeiten. Daneben auch könne in milderer Auffassung zugestanden werden, daß dem ein Drittes, die Kunst nämlich, sich anschließe. Denn unläugbar käme in den Gefahren des Lebens viel auf geschickte Leitung an, und wenn dies sich überhaupt so verhielte, so müßte es doch auch für das Bereich der Gesetzgebung Gültigkeit haben; es müßte eingeräumt werden, daß wenn die übrigen Bedingungen zu einem behaglichen Volksleben vorhanden, es nicht an einem im Geiste von Wahrheit durchdrungenen Gesetzgeber fehlen dürfe [2]).

[1]) A. a. O. p. 793 b. c. d.

[2]) A. a. O. p. 709 a. b. c.

So ſetzte Platon allerdings für die Gründung eines wohl-eingerichteten und blühenden Staats dem Bedürfniſſe entſprechende Naturbedingungen, doch zugleich auch die geiſtige Leitung eines von Wahrheit durchdrungenen Geſetzgebers voraus. Dieſe ſollte, ihm zufolge, nicht der wandelbaren Meinung der Menge, nicht dem, was man heutigestages den Zeiſtgeiſt nennt, preisgegeben ſein. Er wollte vielmehr den dauernden Beſtand des Staats dadurch geſichert wiſſen, daß Unwandelbarkeit einer an altväterliche Sitte, Gebräuche und Gewohnheiten ſich anſchließenden, in Weisheit gemäßigten Geſetzgebung dem Grundſatze nach feſtgehalten und Veränderungen nur geſtattet würden, wenn ſie durch eine dringende Nothwendigkeit ſo ſehr geboten erſchienen, daß die Anerkennung des Bedürfniſſes ganz allgemein ſich ausſpräche und keine Stimme weder der Götter in den Orakeln noch des Volks in der öffentlichen Verſammlung ſich dagegen erhöbe. Nur einen geringen Antheil ſollte in ſeinem Bürgerſtaat die Mehrheit des Volks an der Geſetzgebung haben. Was weiſe Geſetzgeber in beſonnener Erwägung des aus der Vergangenheit Ueberlieferten und daran anknüpfend geordnet hätten, das ſollte möglichſt feſtgehalten, nicht aber zum Gegenſtande leichtſinniger Berathungen der Menge in den öffentlichen Verſammlungen gemacht werden. Damit der Mehrheit des Volks kein Grund zur Unzufriedenheit, aus welcher Unruhen und Aufruhr entſtehen könnten, gegeben werde, ſollten freilich in Theilnahme an gleichmäßiger Berechtigung zu herrſchen ſowie an der Verpflichtung zu gehorchen allen Bürgern des Staats Rechte der Gleichheit verliehen werden. Fern aber lag es dem in Betrachtung des an und für ſich Göttlichen ſowohl als des Göttlichen im Menſchen verſunkenen Bewußtſein Platons, dem Volke ein Recht auf Oberherrlichkeit zuzuſchreiben. Dies Recht durfte ſeiner Ueberzeugung nach nur an Weisheit und Tugend, nicht aber an das natürliche Daſein der Menge geknüpft werden, am allerwenigſten in einer ſo furchtbaren Ausdehnung des Begriffes deſſelben, wie man ihn heutzutage aus-

gebildet und in Anwendung hat bringen wollen. Was die Ordnung, die Ruhe und den Frieden schafft, das vielmehr ist es, und nur das allein, was ihm zufolge die Berechtigung zur Herrschaft verleiht. Nicht die Menschen sollten herrschen, sondern die Götter. Mit Recht galt ihm die Gottheit als das Maaß aller Dinge, sie als der Anfang, die Mitte und das Ende. Auf sie wies er hin als auf die Wesenheit, in der die Richtschnur gegeben wäre, nach welcher Alles seiner Natur gemäß sich bewege und die von der Gerechtigkeit begleitet sei wie von der Rache wegen Verletzung des göttlichen Gesetzes, möge nun diese in Hochmuth, in Habsucht, in Ehrsucht, in Eitelkeit oder in irgend welcher Leidenschaft anderer Art geschehen [1]). Darum müsse man sich jener zum Opfer bringen und reines Herzens auch die Gemeinschaft mit ihr suchen durch Gebet, Opfer und eifrigen Dienst. Schutzgötter sollten an allen Orten verehrt werden, in deren gemeinschaftlich geleistetem Dienste die benachbarten Familien sich befreunden würden und in dem Glauben an die göttlichen Mächte auch in der Art gestärkt werden, daß sie sich stets daran erinnerten, wie sie nur von ihnen den Boden, auf dem sie wohnten, den Acker, der sie nährte, hätten [2]). Und nicht bloß diesen Besitz müßten sie als einen von den Göttern stammenden achten, sie selbst vielmehr auch sich als Eigenthum der Götter und Dämonen erkennen. Frevel gegen diese Mächte wären durch die strengsten Strafen zu ahnden, und stets das Bewußtsein aufrecht und wach zu erhalten, daß nicht in menschlicher Machtvollkommenheit, in göttlicher vielmehr das Recht auf Herrschaft beruhe [3]).

Dessen zum Zeichen sollten nicht bloß auf der zu gründenden Burg der in der Mitte des sie umgebenden Landgebietes an einem bequemen und schicklichen Ort zu erbauenden Stadt der Hestia, dem Zeus und der Athene Tempel, sondern auch

[1]) A. a. O. p. 716.

[2]) A. a. O. p. 738 d. 771 b. d.

[3]) A. a. O. p. 885 ff. 906 a. 907 d. e.

in jedem Flecken der Gaue, in die nach der Heiligkeit der Zwölfzahl das ganze Gebiet zu theilen wäre, geſtiftet, und daneben auch in dieſen zwölf Flecken den einzelnen als heilbringende Schutzmächte verehrten Göttern und Dämonen der Gaue heilige Oerter geweiht werden. Um dieſe Heiligthümer herum wären zunächſt Häuſer für die Wachen ſo feſt wie möglich zu erbauen, und im weiteren Umkreiſe möchte ein Theil der Handwerker in eigenen Wohnungen ſich anſiedeln, während der übrige Theil derſelben und beſonders der, der mit den Handwerksarten ſich beſchäftige, die der Landwirthſchaft dienen, in die verſchiedenen Flecken zu verlegen wäre [1]).

Die Stärke der Bevölkerung eines neu zu gründenden Staats wäre zwar, meint Platon, nach dem Verhältniſſe des Umfanges des dazu gehörigen Landgebietes und des Ertrages deſſelben, inwieweit dieſer hinreiche zur Ernährung einer gewiſſen Anzahl mäßig lebender Bürger, zu beſtimmen; auch wäre dabei die Größe der benachbarten Staaten in Beziehung auf die eigene Vertheidigungsfähigkeit gegen etwaige ihrerſeits unternommene feindſelige Einfälle zu berückſichtigen: doch im Allgemeinen wäre vorläufig, ehe alle dieſe Verhältniſſe in der Wirklichkeit gegeben wären, die Zahl der ackerbauenden Bürger, unter die das Land mit der Verpflichtung, die Vertheidigung deſſelben zu übernehmen, zu vertheilen wäre, auf fünf tauſend und vierzig zu ſetzen. Dieſe Zahl habe den Vortheil, daß ſie ſich durch alle Zahlen von eins bis zwölf mit Ausnahme von eilf theilen laſſe. Die Zahl zwölf aber wäre, als die der Monate und des Umlaufes des Himmels, ihrer Heiligkeit wegen als maaßgebend für die Theilung des Volks in Stämme und des Landes in Gaue zu wählen. Weiter ſollte das Land in fünf tauſend und vierzig ihrem Ertrage nach gleich an Werth geſchätzte Looſe in der Art vertheilt werden, daß auf jedes Loos zwei Stücke kämen, das eine in der Nähe der Stadt belegen, das andere ferner davon oder an der Grenze des ſtädtiſchen

[1]) A. a. O. p. 848 d. e.

Gebiets, und dieſe Looſe ſollten den einzelnen Bürgern zum erblichen Beſitz übergeben werden [1]), um, bearbeitet von unfreien Knechten, durch ihren Ertrag zum Unterhalt für die Familien der freien Hausväter zu dienen. Dieſen würde es dann möglich werden, von den durch irdiſche Bedürftigkeit veranlaßten Kümmerniſſen und Sorgen des täglichen Lebens befreit, unter dem Schutze ihrer Götter in Muße, frei und unabhängig zu leben, dem Zwecke der Erziehung zur Tugend und Vollkommenheit und den Uebungen in Kriegsſpielen ganz geweiht [2]).

Das ſittliche Urbild, welches ſeiner Ueberzeugung nach durch den Staat, als eine für die Erreichung ſittlicher Zwecke zu errichtende Anſtalt, zu verwirklichen ſei, hielt der Hauptſache nach Platon auch noch bei dem Entwurfe für die Verfaſſung ſeines Bürgerſtaats feſt. Nur in Betracht der Schwäche und Frevelhaftigkeit des Menſchen hatte er andere Formen für nöthig erachtet, und man kann unmöglich in Rückſicht hierauf mit Ariſtoteles [3]) einſtimmen, wenn dieſer ihm den Vorwurf macht, daß er das Verfaſſungsweſen nicht genügend behandelt habe. Nach dem, was im Vorhergehenden über die Art und Weiſe, wie Platon das Volk in vier Klaſſen getheilt und wie er die Verwaltungs-, die Militär- und die Gerichtsbehörden eingerichtet wiſſen will, begreift man gar nicht, wie Ariſtoteles jenen Vorwurf hat erheben können. Derſelbe trifft Platon eben ſo wenig wie der, daß er vernachläſſigt hätte, feſte Beſtimmungen darüber zu geben, wieviel ein Jeder zum anſtändigen Unterhalt bedürfe, oder der, daß er die Größe der Bevölkerung nicht beſtimmt und die Frage wegen Uebervölkerung oder Mangel an Bevölkerung nicht in Erwägung gezogen habe [4]). Platon beſtimmt jedem Bürger ſo viel Acker, wie zur

[1]) A. a. O. p. 737. 745. 771. 849.
[2]) A. a. O. p. 770 c. d. 832.
[3]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 2.
[4]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3.

Befriedigung mäßiger Bedürfniſſe ausreiche und das Maaß des Vermögens überhaupt ſetzt er auf den vierfachen oder nach dem Bericht, den Ariſtoteles giebt, auf den fünffachen Werth des Landlooſes und will das ganze Landgebiet in gleiche, untheilbare Looſe, die weder vermehrt noch vergrößert werden dürfen nach der von ihm angenommenen Zahl von fünftauſend und vierzig Bürgern vertheilt wiſſen, die im Vergleich mit der attiſchen Bevölkerung von 10,800 Familien doch gewiß nicht zu groß angeſetzt iſt.

In Rückſicht auf die unfreundliche Art der Beurtheilung, die Ariſtoteles überhaupt den politiſchen Werken Platons angedeihen läßt, wird man doch nicht zu der Annahme berechtigt ſein, daß ihm in ſeinem Ganzen und ſeinen einzelnen Theilen nach ein von dem, welcher uns vorliegt, verſchiedener Text von dem Werke Platons über die Geſetze vorgelegen habe. In Beziehung auf Einzelnheiten könnte zwar für dieſe Annahme die Behauptung des Ariſtoteles ſprechen, daß Platon das Maaß des Vermögens, in deſſen Beſitz jeder Bürger belaſſen werden dürfe, auf das Fünffache des Werths eines Ackerlooſes habe geſetzt wiſſen wollen, während wir in dem Werke ſelbſt doch nur vom vierfachen jenes Werthes erfahren. Doch auf dieſen einzelnen Fall kann ein ſolches Gewicht nicht gelegt werden, daß darnach jene Annahme ſich begründen ließe. Im Uebrigen läßt ſich auch die feindſelige Geſinnung, von der Ariſtoteles gegen Platon erfüllt war, in einem dieſem gemachten Vorwurfe nachweiſen, bei welchem jener in einen argen Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth, der darin beſteht, daß er eine Anordnung, die er ſelbſt in ſeinem Staate getroffen wiſſen will, dem Platon zum Vorwurfe macht. Er tadelt [1]) nämlich an Platon, daß er jeder Familie zwei Güter, eines in der Nähe der Stadt, ein anderes entfernter davon an der Grenze des ſtädtiſchen Gebiets zum Beſitz und zur Bewirthſchaftung anweiſt, während er doch ſelbſt in ſeinem Staate eine ähnliche

[1]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 8.

Einrichtung getroffen wissen will, um die Gesinnung der Bürger ans Grenzland sowohl wie ans Binnenland zu heften und zu verhindern, daß ein Gegensatz zwischen den Bewohnern von jenem und von diesem sich bilde [1]).

Auch in dem, was Aristoteles sonst noch an Platon tadelt, daß nämlich dieser durchgängige Gleichheit des festen Landbesitzes fordere, da er doch Ungleichheit in Rücksicht auf den Besitz beweglichen Vermögens gestatte, tritt es recht bestimmt hervor, wie er das Prinzip, von welchem Platon ausgegangen, gar nicht begriffen habe. Alle Ungleichheit des Vermögens überhaupt zu verbannen, hielt Platon für unmöglich. Weil er aber in ihr das Hauptprinzip staatlichen Verderbens erkennen zu müssen glaubte, so wollte er wenigstens in Rücksicht auf das, was in einfachen Verhältnissen die Hauptgrundlage des Eigenthums bildet, in Rücksicht auf Landbesitz nämlich Gleichheit eingeführt wissen, während er zugleich in Rücksicht auf das Maaß für bewegliches Eigenthum eine Schranke setzte. Auf diesem Wege glaubte er allein, der Gefahr des Verderbens entgegenwirken zu können, welche sich da erhebt, wo in einer Gemeinde Reichthum und Armuth in einem ungemäßigten Verhältnisse sich gegenüberstehen [2]). Grade um den Uebeln der Oligarchie entgegenzutreten und die verderbliche Macht oligarchischer Elemente zu bändigen, dachte sich Platon die Bestimmungen seiner Verfassung aus. Daß sie oligarchisch sei, in dieser Behauptung liegt deshalb ein ungerechter Vorwurf, weil in ihr nicht die Macht des Reichthums an sich als vorherrschendes Prinzip zur Geltung gebracht, sondern nur davon her behufs einer Vermittlung das Maaß genommen werden sollte, um sie selbst in ihrem eigenen gefährlichen Wesen zu brechen.

Nichts spricht sich überhaupt in den Staatsordnungen, die er entworfen hat, schärfer aus als dies, daß die Verhält-

[1]) A. a. O. L. 7. c. 9. §. 7.

[2]) Vergl. Platon. de republ. L. 4. p. 421 e.

niſſe des irdiſchen Beſitzes für ihn nur Bedeutung hatten, inwiefern ſie ihm als unabweislich entgegentraten und ſeinem Bewußtſein gegenüber in ihrem inneren nothwendigen Vorhandenſein ſich geltend machten. In aller und jeder Rückſicht iſt er eigentlich auf nichts Anderes bedacht als nur darauf, die Macht des in ihnen waltenden Prinzips abzuſchwächen. Darum will er von dem, worin dieſe Macht ſich abſpiegelt, von Geld, von dem Beſitze Goldes und Silbers nichts wiſſen. Der Mammon iſt ihm an und für ſich ein verhaßtes Ding und ſelbſt da, wo an den Beſitz deſſelben unmittelbar nicht Ungerechtigkeit geknüpft ſein würde, galt er ihm doch als Quelle des Uebels. Da er es aber einſehen mußte, daß es unmöglich wäre, allen Geldverkehr zu verbannen, ſo wollte er ihn wenigſtens auf Formen zurückführen, durch die die Habſucht nicht gereizt würde. Eben darin lag der Grund davon, daß er den Bürgern für den Verkehr im Innern den Gebrauch eines überall gültigen Geldes und zugleich auch Handel um des Gewinnſtes, nicht um des bloßen Bedürfniſſes willen, unterſagt wiſſen wollte, ſowie den Betrieb vortheilhafter Geldgeſchäfte nicht billigte [1]). Den auswärtigen Handel wollte er ſehr beſchränkt ſein laſſen und dabei den Grundſatz feſtgehalten ſehn, nach welchem die Einfuhr entbehrlicher Erzeugniſſe des Auslandes verboten ſein ſollte, der Staat aber nach keinem anderen Reichthume ſtreben dürfe, als welchen die eigenen Landeserzeugniſſe gewährten [2]).

Dabei ſchwebte ihm der Gedanke vor, daß ſein Staat ſich ſelbſt genügen, in eigner Selbſtgenügſamkeit ſo weit wie möglich ſich in ſich abgeſchloſſen halten und auf eigne Macht vertrauend das Fremde von ſich fern halten ſolle. Wie er dieſen Grundſatz in Beziehung auf Naturerzeugniſſe feſthielt, ſo hatte er ihn auch in geiſtiger Bedeutung aufgefaßt. Er hielt einen zu lebhaften Verkehr zwiſchen Bürgern verſchiedener

[1]) De leg. p. 742. 743. 848 d. 915 e.

[2]) A. a. O. p. 847 c. 949 e.

Staaten für sehr gefährlich, weil in demselben nur gar zu leicht eine Vermischung von allerlei Sitten und Hang zu Neuerungen sich erzeuge. Dergleichen aber könne in einem Staate, der unter guten Gesetzen sich glücklich und behaglich fühle, nur zum großen Nachtheil gereichen. Allen Fremden den Zutritt in das Gebiet der Stadt zu verwehren und alle Reisen ins Ausland zu verbieten, dies freilich würde auch nicht schicklich und angemessen sein. Man müsse aber, um die aus dem Verkehr mit Fremden entstehende Gefahr für den Staat abzuwenden, Beides nur unter gewissen beschränkenden Gesetzen gestatten und namentlich Reisen ins Ausland nur älteren Männern von gediegener vaterländischer Bildung gestatten [1]).

Diesen möge dann auch gestattet sein, das für die Reisebedürfnisse nöthige überall gültige Geld sich aus der Staatskasse geben zu lassen, in der ja nur allein solches aufbewahrt werden durfte, aber auch mußte, da der Staat dessen für Ausgaben, wie sie durch Kriege, Gesandtschaften und in anderen Verhältnissen des Verkehrs mit fremden Staaten veranlaßt würden, bedürfe [2]). Es sich durch Eintausch gegen eigene Landeserzeugnisse zu verschaffen, würde dieser nach platonischen Gesetzen errichtete Bürgerstaat freilich nur im Stande gewesen sein, da der Besitz von Gold und Silber allen Bürgern untersagt sein sollte, und was von ihrer Seite her entweder ursprünglich bei Gründung des Staats in den Schatz niedergelegt oder was wegen Verheimlichung nachträglich demselben verfallen wäre, auf die Dauer für die Bedürfnisse des Staats doch nicht hätte genügen können. Aus dem Verkehr mit Fremden würden sich keine Quellen für die Bereicherung des Schatzes eröffnet haben, da dieser vielmehr wegen Erfüllung der Pflichten der Gastfreundschaft zum Theil nur Unkosten verursacht hätte [3]). Zölle sollten sowohl bei Ein- als Ausfuhr

[1]) A. a. O. p. 950—953.
[2]) A. a. O. p. 742 a. b.
[3]) A. a. O. p. 953.

der Waaren verbannt ſein [1]), und außer etwaigen Bußen wären als Einkommen für die Staatskaſſe nur die Gefälle aus der Schatzung geblieben. Jene aber würden nur in der Landesmünze, dieſe in Naturallieferungen zu bezahlen geweſen ſein. Die letzteren ſollten entweder nach dem Werthe des Vermögens oder nach dem des Ertrages an Früchten alljährlich, wie es die Regierung beſtimmte, abgeſchätzt werden [2]). An ein dem Volke zuſtehendes Recht der Steuerbewilligung oder gar der Steuerverweigerung konnte Platon um ſo weniger denken, da er auf das Allerbeſtimmteſte und Schärfſte den Grundſatz geltend gemacht wiſſen wollte, daß das Grundeigenthum nur Geſammteigenthum des Staats ſei und den Göttern, von denen es verliehen ſei, gehöre [3]).

Platon betrachtete überhaupt den Bürger nur als ein im Dienſte des Staats und der Götter ſtehendes Weſen. In der Erfüllung der an dieſen Dienſt geknüpften Pflichten, die hauptſächlich in der Herſtellung und Aufrechthaltung der Ordnung im Staate beſtehe, und die nur durch lange Uebung und große Bildung möglich werde, ſei, meinte er, die ganze Fähigkeit des Bürgers ſchon dergeſtalt in Anſpruch genommen, daß er ſeine Kräfte anderswie und auf niedrigere Lebensrichtungen hin zu verwenden, weder im Stande noch berufen wäre. Auch von ſolchen Verhältniſſen müſſe der Bürger ſich fern halten, die Streitigkeiten erzeugen und die Freundſchaft ſtören könnten. Darum dürfe ſeine Thätigkeit nicht auf niederen Erwerb im Betriebe handwerksmäßiger Arbeit, im Geldwucher oder in ſchmutziger Viehzucht ſich richten, ſondern er habe ſich damit zu begnügen, was die Landwirthſchaft eintrüge; und die Sorge dafür dürfe auch nicht ſo weit getrieben werden, daß darüber das vernachläſſigt werde, wegen deſſen die Wohlhabenheit geſucht werde. Es wären dies die Seele und

[1]) A. a. O. p. 847 b.
[2]) A. a. O. p. 955 e.
[3]) A. a. O. p. 741 c. 877 d. c. 923 a.

der Leib, die ohne geistige und körperliche Ausbildung keinen Werth haben würden. Die Sorge für irdischen Besitz komme daher nur in untergeordneter Beziehung in Betracht, da die für die Seele den ersten Rang behaupte, die für den Körper den zweiten. Und es müsse dies auch in der Verfassung beachtet, dem dadurch gesetzten Verhältnisse Rechnung getragen und dem auf Ausbildung der Seele gerichteten Streben der erste Rang, dem auf Ausbildung des Leibes der zweite und dem auf ein Sammeln irdischer Reichthümer erst der dritte zuerkannt werden [1]). Sich aber in die Begierden dieser letzten Bewegung mit Seele und Leib zu verlieren, gezieme dem Weisheit und Tugend in sich zu pflegen berufenen Bürger nicht. Seine Sache dürfe es daher nicht sein, Zeit und Kräfte auf handwerksmäßige Künste zu verwenden, und selbst nicht einmal insoweit, daß er unter seiner Obhut Knechte solche betreiben ließe. Dieser Betrieb sei vielmehr Fremden und dem Staate nicht Angehörigen zu überlassen, denen es aber, weil kein Mensch im Stande sei, in zweierlei Werkthätigkeit es zur Vollkommenheit zu bringen, strenge zur Pflicht gemacht werden müsse, daß Jeder nur mit einer Art von Arbeit sich abgäbe. Der Werkmeister in Erz dürfe nicht zugleich Werkmeister in Holz sein, noch wer in Holz arbeite, zugleich in Erz arbeiten [2]).

Einen eigentlichen Stand sollten die Handwerker im Staate nicht bilden; denn von Theilnahme an bürgerlichen Rechten sollten sie ausgeschlossen bleiben, während es ihnen gestattet sein sollte, in persönlicher Freiheit unter der Aufsicht der Stadtverwalter ihrem Geschäfte nachzugehn und durch ihre Kunst, der sie sich einmal gewidmet hatten, ihren Unterhalt zu suchen [3]). Sie sollten weder als Knechte des Staats noch als Hausknechte behandelt werden. Solcher Knechte bedurfte jedoch nach seinem ganzen Entwurf für die Verfassung des

[1]) A. a. O. p. 743 d. e.
[2]) A. a. O. p. 846 e.
[3]) A. a. O. p. 847 a. b.

Bürgerstaats Platon auch noch, um den der Ausbildung ihrer Seele und ihres Leibes, geistigen und körperlichen Bewegungen geweihten Bürgern nöthige Handreichungen zu thun und sich im Dienste ihrer Herrn der Arbeiten des Ackerbaues zu unterziehen [1]). Hatte er nun geglaubt, daß auf eine der Würde des Menschen angemessene Weise das bürgerliche Leben in der Art, wie er es angegeben, so werde geordnet werden können, daß innere Unruhen und Aufruhr von der Gemeinde fern gehalten würden, so mußte er es sich doch gestehen, daß von Seiten derer, die seinem Entwurfe nach außerhalb des Staates neben demselben ständen, Gefahr drohe, und in dieser Beziehung berücksichtigte er allerdings mehr die Knechte als die persönlicher Freiheit genießenden Handwerker.

Wie der von Jenen her drohenden Gefahr zu begegnen sei, diese Frage hielt er seiner ernsten Betrachtung werth. Die Erfahrung, meinte er, habe gelehrt, daß freilich Knechte in aufopfernder Hingebung und Liebe mehr gethan hätten, als was von Brüdern und Kindern zu erwarten stände, sie hätten ihren Herren das Leben, Gut und Familie gerettet; andererseits dagegen werde aber auch behauptet, daß ein Knecht zu nichts Gutem tauge und daß ein besonnener Mensch ihm niemals Vertrauen schenken werde. Deshalb behandle der Eine seine Knechte, als ob sie Thiere wären, mit Schlägen und Peitschenhieben und verderbe dadurch ihre Seele nicht nur dreimal mehr, sondern bei weitem vielfacher; ein Anderer beobachte jedoch ein entgegengesetztes Verfahren. Schwierig sei es zu bestimmen, welches Benehmen gegen die Knechte zu beobachten sei. Daß von ihnen her Gefahr drohe, habe die Erfahrung mehr als einmal gelehrt. Es scheine, daß in dieser Rücksicht nur zwei Auskunftsmittel vorlägen, zwischen denen man zu wählen hätte. Entweder habe man dafür zu sorgen, daß nicht zu viele Knechte desselben Stammes und derselben Sprache, die sich leichter vereinigen könnten, zusammenkämen,

[1]) A. a. O. p. 806 d.

oder man müsse die Knechte milde behandeln und dies nicht bloß ihretwegen, sondern auch um der Herren willen. Man müsse ihnen keine Beleidigungen zufügen, Ungerechtigkeiten gegen sie mehr als gegen Gleiche vermeiden. In der That thäte sich darin, daß man keine Ungerechtigkeit übe wo es ungestraft geschehen dürfe, am bestimmtesten kund, ob man wirklich die Gerechtigkeit liebe und die Ungerechtigkeit hasse. Wer im Betragen gegen seine Knechte Milde und Billigkeit vorherrschen ließe, würde auch dazu am geeignetsten sich erweisen, die Keime der Tugend auszustreuen. Habe der Knecht gefehlt, dann sei er allerdings zu bestrafen und der Stellung des Herrn demselben gegenüber sei nichts zu vergeben; man müsse sich hüten, mit ihm auf einen zu vertrauten Fuß sich zu stellen, weil sonst einerseits das Gehorchen schwieriger würde und andererseits das Gebieten [1]).

Es spricht sich wieder auch in der Art und Weise, wie in Beziehung auf seine zweite Staatsform Platon über das Verhältniß des Herrn zum Knecht redet, Milde und menschliche Gesinnung auf eine herrliche Weise aus. Der Philosoph, der Alles, was nur in das Bereich des Menschlichen fällt, in ein Verhältniß zur Tugend zu bringen stets bestrebt war, unterläßt es auch nicht, jenes Verhältniß auf Gerechtigkeit und Tugend zurückzuführen und Milde und Liebe im Benehmen gegen den Knecht zu empfehlen. So giebt er auch diesem Verhältnisse, was sonst im Alterthume von Anderen in einem ganz anderen Sinne behandelt wurde, eine menschlich-sittliche Bedeutung.

Die Form zu finden, in welcher dem Menschen eine der Würde desselben wahrhaft entsprechende Wohnung auf Erden zu erbauen sei, darauf ging überhaupt sein ganzes Bestreben bei allen Betrachtungen über das, was ihm zufolge dem Gebiete des Staatslebens zuzuzählen wäre, hin. Den Menschen in seiner ganzen sittlichen Herrlichkeit wollte er durch den

[1]) A. a. O. L. 6. p. 776 c. ff. 777. 778 a.

Staat und in dem Leben deſſelben zur Darſtellung gebracht wiſſen. Dabei war er in ſeinen jüngeren Jahren, in welchen er in ſeinem Bewußtſein das Urbild des an und für ſich vollkommenen Staats ausbildete, vom Geiſte des Heroenthums lebhafter beſeelt, ward jedoch in ſeinem Alter ruhiger und friedlicher geſtimmt, überhaupt auch umſichtiger: ſo daß er bei ſeinen Betrachtungen die beſtehenden Zuſtände mehr berückſichtigend ihnen ein höheres Gewicht beilegte. Wenn es auch nicht zu leugnen iſt, daß in dem früher geſchriebenen Hauptwerke eine kräftigere, lebhaftere, jugendlich friſchere und, wie man faſt ſagen möchte, leidenſchaftlichere, ſittliche Begeiſterung herrſche, ſo iſt doch auch gewiß, daß in einer beſtimmten Beziehung ein großer Fortſchritt in Rückſicht auf ſittliche Bildung, der auf eine höhere Entwicklung des tieferen Gemüthslebens von Platon hinweiſt, in dem Werke von den Geſetzen hervortritt. Es zeigt ſich dieſer Fortſchritt in der Anerkennung der Bedeutung individuell menſchlicher Perſönlichkeit in Rückſicht auf das Verhältniß derſelben zu den Verhältniſſen des irdiſchen Lebens. Gerade hierin beſteht ein weſentlicher Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen den beiden von Platon im Gedanken entworfenen Staatsverfaſſungen. Er offenbart ſich darin, daß aus der einen Familienwirthſchaft verbannt ſein, in der anderen aber eine ſolche Grundlage des ſtaatlichen Lebens bilden ſoll. Im Werke vom Staat wird der Gedanke aufgeſtellt und durchgeführt, daß völlige Einigkeit in der Gemeinde nur dann walten könne, wenn den Wächtern Alles, Frauen, Kinder und Wohnungen gemein ſei, und ſie nicht Häuſer, Land oder ſonſtigen Beſitz als eigen hätten [1]). In dem Werke von den Geſetzen aber wird nicht nur die Ehe vertheidigt, ſondern ſie wird auch unter Strafen geboten, und es werden Anordnungen für den Zweck der Aufrechthaltung der Heiligkeit des ehelichen Verhältniſſes, wie überhaupt für geſetzmäßige

[1]) Platon. de republ. p. 464 a. b.

Regelung des Familienwesens empfohlen [1]). Damit hängt aber auch der in dem Werk von den Gesetzen festgehaltene und durchgeführte Gedanke an getrennte Wohnungen und gesonderten Landbesitz zusammen. Es war in dem Verfassungsentwurfe, der in diesem Werke geschildert ist, die Anlage zu einem häuslichen, aus dem öffentlichen sich zurückziehenden und in sich abgeschlossenen Familienleben, durch welches der Mensch unter dem Schutze der Hera, nach hellenischer Vorstellungsweise, erst wirklich in den Stand gesetzt wird, sich auf Erden heimathlich zu fühlen, gegeben. Fremden und unfreien Knechten alle mechanische handwerksmäßige Arbeit und auch die des Ackerbaues überlassend sollte der freie Bürger freilich seine Zeit und sein Bestreben hauptsächlich darauf verwenden, durch Gymnastik und Musik seinen Körper und seinen Geist auszubilden und so auf der Bahn der Tugend und Weisheit zu wandeln, daneben jedoch ward ihm auch die Aufgabe gestellt, seine häusliche Wirthschaft zu führen und Aufsicht über sein Gesinde zu üben. Dem Hausvater, der auch über die Erziehung seiner Kinder zu wachen hätte, würde die Hausfrau in jenem Geschäfte zur Seite stehen. Dabei sollte zugleich nach der festgehaltenen Ansicht von der wesentlichen Gleichheit der weiblichen und männlichen Natur das weibliche Geschlecht denselben Gesetzen der Erziehung und Bildung wie das männliche unterworfen sein [2]). Die Oberaufsicht über das Leben der einzelnen Familien sowohl als über das der Gesammtheit derselben im Staatsverbande hätten die Beamten, jeder nach dem ihm angewiesenen Kreise seiner öffentlichen Verwaltungsthätigkeit zu führen [3]).

Dies schien jedoch in dem Staate, der dem Gesetze verfallen war und in Rücksicht auf welchen ein volles Vertrauen, daß die Kraft des sittlichen Geistes ihn unbedingt beherrschen,

[1]) A. a. O. p. 772. 773. 774. 804. 839. 840. 841. 930.
[2]) A. a. O. p. 804 e. 805.
[3]) A. a. O. p. 807. 808.

alle ſeine Theile in friſcher Geſundheit durchdringen werde, nicht gefaßt werden könne, keineswegs genügend. Die Beamten ſelbſt auch, höhere ſowohl wie niedere, müßten, wie dafür gehalten ward, noch unter Aufſicht geſtellt und für dieſen Zweck eine Prüfungsbehörde errichtet werden, welche aus ſolchen Bürgern beſtehen ſollte, die allgemein als die tugendhafteſten anerkannt wären. Wahlmänner zu ihrer Ernennung würden von dem in einem dem Helios und dem Apollon gemeinſchaftlichen Heiligthum alljährlich nach der herbſtlichen Sonnenwende verſammelten Volke durch Wahl mit Anwendung des Looſes beſtimmt werden. Von dieſen ernannt würden die Männer der Prüfungsbehörde als Prieſter des Helios und des Apollon das Richteramt über die Handlungen üben, die die abgetretenen obrigkeitlichen Perſonen während ihrer Amtsführung vollzogen hätten [1]).

Noch anderem Unheil jedoch, als welches durch ungetreue Amtsverwaltung über den Staat kommen dürfte, habe, meinte Platon, der Geſetzgeber entgegenzuwirken, und in dieſer Rückſicht erwog er ganz beſonders die Gefahr der Unſtätigkeit, die für einen Staat aus Mangel am Feſthalten an beſtimmten Regierungsgrundſätzen entſtände. In manchem beſtehenden Staate bemerkte er innere Widerſprüche einer nicht in Beziehung auf die Erreichung eines einfachen Zweckes entworfenen Geſetzgebung, und er hielt dies auch ganz begreiflich, da bald hier die Verwaltung um den Zweck ſich drehe, gewiſſe Perſonen in den Beſitz der Herrſchaft zu bringen oder ſich darin zu erhalten, bald dort es nur auf Gewinnung von Reichthümern abgeſehen zu ſein ſcheine, oder anderswo auf Freiheit und Unabhängigkeit. Dann käme es auch vor, daß eine Geſetzgebung die Unabhängigkeit des eigenen Staats, aber die Herrſchaft über andere erziele und wer ſich am weiſeſten dünke, der ſtrebe nach Allem zugleich ohne dabei überhaupt nur eines Hauptzweckes, in deſſen Dienſt alle anderen zu ziehen wären,

[1]) A. a. O. p. 945. 946.

ſich bewußt zu ſein. Der eigentliche Zweck des Staats aber ſei die Tugend, und es ſei vonnöthen, daß in der Staatsgemeinde ein Theil ſei, der dies und zugleich auch die Mittel und Wege, vermittelſt deren er zu erreichen ſei, erkannt habe, um darnach Geſetze und Menſchen beurtheilen zu können, inwiefern jene oder dieſe guten Rath ertheilten [1]). Für die Abhülfe dieſes Bedürfniſſes müßte eine eigene Behörde errichtet werden, die aus den zehn älteſten Geſetzeswächtern und allen, die den Preis der Tugend erhalten hätten nebſt denen, die in fremden Staaten ſich umgeſehen und nach der Zurückkunft von ihren Reiſen in angeſtellten ernſten Prüfungen ſich jenen als erfahren in dem, was die Obhut über die Geſetze beträfe, erwieſen, zuſammenzuſetzen wäre. Jüngere Männer, die jedoch ſchon das dreißigſte Jahr ihres Lebensalters zurückgelegt haben müßten, würden nach Wahl der Mitglieder dieſer Behörde derſelben ſich anſchließen, um die Menge der Bürger in ihren Handlungen und Lebensweiſen zu beobachten und den älteren darüber Bericht zu erſtatten [2]).

Unleugbar iſt, daß die mannichfaltigere Oberaufſicht, die in ſeinem Bürgerſtaat Platon durch gewählte und dazu beauftragte Beamte über die Menge der Bürger, ſowie über die Beobachtung der Geſetze geübt wiſſen will, denſelben ſeinem Geiſte nach dem verwandt macht, für den man heutigestages in Abſcheu davor den Namen Polizeiſtaat erfunden hat. In dem königlich-ariſtokratiſchen Staat ſollte freilich auch die individuelle Willkür gebändigt werden, dem Charakter deſſen nach, wie dieſe Bändigung vollzogen werden ſollte, lag jedoch der Gedanke zu Grunde, daß es auf freie Weiſe im lebendigen Sinne für Gerechtigkeit geſchehen müſſe. Für das Leben in dieſem Staate ward vorausgeſetzt, daß jedes Mitglied in einer der Stellung angemeſſenen Lebensweiſe verharren werde, wie ſie ihm von der Natur angewieſen und wozu jeder durch dieſe

[1]) A. a. O. p. 962 b. e. 963 a.

[2]) A. a. O. p. 961 a. b. 964 e. 965 a.

seine Natur selbstberechtigt wäre. Durch die in den Naturen der Einzelnen gesetzten Verschiedenheiten wäre dann die Ungleichheit der Stände gesetzt und kraft selbstständiger, von der eigenen Natur her abgeleiteter Macht und Berechtigung hätten die Wächter im Sinne königlicher Machtvollkommenheit ihr Herrscheramt zu üben.

Einen anderen Weg dagegen hatte die Begriffsbestimmung da zu nehmen, wo von jener Art von Berechtigung oder von Ungleichheit nicht die Rede war, sondern von dem Grundgedanken an eine, wenn auch in gewisser Art beschränkte Gleichheit ausgegangen ward. Hier freilich ward auch nicht an Oberherrlichkeit des Volks gedacht, sondern nur an ein Verhältniß des Herrschens und des Gehorchens in der Art, daß Jedem gleiche Berechtigung zu herrschen verliehen und gleiche Verpflichtung zu gehorchen auferlegt werde nach Maaßgabe der in Beziehung auf den Zweck des Staats entworfenen und vor Göttern und Menschen heilig gehaltenen Gesetze. Solchen Gesetzen gemäß sollten durch eine in sehr verwickelter Form anzustellende Beamtenwahl nicht eigentlich durch den Ausspruch des Willens des Volks, sondern vielmehr nach dem Urtheile desselben über das Vorhandensein der nöthigen Erfordernisse die Aemter übertragen werden. Grundsätzlich sollte die Berechtigung zu diesem oder jenem Amte erhoben zu werden, an die Bedingung von Weisheit und Tugend geknüpft werden und von dem in der Form des Looses sich aussprechenden Willen der Götter abhängen.

Unterschied sich so seinem Geiste, seinem Charakter und seinen Formen nach der platonische Bürgerstaat von dem königlich-aristokratischen, so sollte er doch darin mit ihm verwandt gemacht werden und das mit ihm gemein haben, daß der Zweck desselben in der Darstellung des der Tugend geweihten Lebens gesetzt werde. Zugleich schloß sich auch hieran der an die Vorstellung vom vollkommensten Staate geknüpfte Gedanke an, daß zu dem ganzen Bereiche der Tugend nebst der Ge-

rechtigkeit, der Tapferkeit und beſonnener Mäßigung auch die Weisheit gehöre und daß dieſe nur auf dem Wege wiſſenſchaftlicher Erkenntniß zu gewinnen ſei, die an die Einſicht von zweien Hauptgrundſätzen ſich knüpfe, daß nämlich die Seele, wie ſie vor allen geſchaffenen Dingen dageweſen und unſterblich ſei, das Leibliche beherrſche, und zweitens, daß Vernunft in den Geſtirnen wohne und ſie beſeele [1]). Nur wer in der Erkenntniß dieſer beiden Grundlehren das Weſen der im Weltall herrſchenden Ordnung begriffen habe, ſei würdig, in den Rath derer aufgenommen zu werden, denen die Sorge für die Feſthaltung an den Grundſätzen, in deren Sinn die Geſetzgebung des Staats urſprünglich entworfen, übertragen würde. Dieſe hätten ſich am frühen Morgen, ehe noch andere Geſchäfte der Haus- oder der Staatsverwaltung ihre Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen und zerſtreuen würden, zu verſammeln und in ihren nächtlichen Berathungen nur den einfachen Zweck, an den das Heil des Staats ſich knüpfe, zu verfolgen und ſo über die Aufrechthaltung des dauernden Wohlſtandes des Ganzen zu wachen [2]), und dieſem die Seele einzuhauchen oder vielmehr das Leben deſſelben friſch zu erhalten.

[1]) A. a. O. p. 966 d. e. 967 d. e.
[2]) A. a. O. p. 961 b. 962 c. d.

III.

Verderben des Staats nach platonischer Ansicht.

In seinem Werke von den Gesetzen übergehend auf die Gesetzgebung gegen Verbrechen macht Platon die Bemerkung, daß es doch gewissermaaßen schimpflich sei, Gesetze gegen Verbrechen für einen Staat zu erlassen, der in der Voraussetzung gegründet werden sollte, daß die ihm gegebene Verfassung in einer dem Zwecke der Bildung zur Tugend und Uebung derselben völlig entsprechenden Weise eingerichtet würde. Er besinnt sich jedoch und führt zur Rechtfertigung dessen, was er zu unternehmen im Begriff ist, als Grund an, daß der nach Gesetzen zu gründende Staat, der ihm zufolge doch dem vollkommenen Urbilde nicht entsprechen könnte, nicht jener Urzeit angehöre, in welcher Götterſöhne den Heroen, die gleichfalls göttlichen Ursprungs gewesen, Lehre und Maaß vorgeschrieben, sondern daß der Fall vorläge, daß von Menschen für Menschen Gesetze zu geben wären, und daher die Gefahr wohl in Aussicht stände, daß unter den Bürgern des zu gründenden Staats unbiegsame Naturen, die nur aus Furcht vor der Strenge des Gesetzes in Ordnung zu halten wären, sich finden könnten [1]). Er hatte nur zu sehr Gelegenheit gehabt, von dem Frevelmuthe und den Schwächen der Menschen seiner Zeit Erfahrungen zu machen. Darum ward er auch zu dem Geständniß getrieben, daß zur Beherrschung eines solchen Geschlechts, wie er es um und

[1]) A. a. O. p. 853.

neben ſich herum bewegen ſah, weiſe und tugendhafte Männer unbrauchbar wären. Denn in den Staaten ginge es, wie wenn auf den Schiffen Jeder, auch ohne die Steuermannskunſt erlernt zu haben, die Leitung des Schiffes übernehmen wolle, die Mannſchaft gegen den Schiffsherrn ſich zuſammenrotte, die, die ſich ihr entgegenſtellten, über Bord werfe, nur den, der ihr behülflich wäre, den Schiffsherrn nach ihrem Willen zu leiten und im Uebrigen ihnen Alles zu Gefallen thäte, auch ihr nach Herzensluſt zu zechen und zu ſchmauſen geſtatte, als einen rechten Steuermann anerkenne und preiſe. Wie unter ſolchen Umſtänden der, der der Steuermannskunſt wahrhaft mächtig wäre, als unbrauchbar verworfen würde, ſo auch ergehe es im Leben der Staaten, wo der Weiſe und Tugendhafte von der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten ſich zurückzuziehen genöthigt ſehe, weil ihm für eine ſolche Leitung nach dem Urtheile der Menge das nöthige Geſchick abgehe. Die Schuld dieſes Vorwurfes der Unbrauchbarkeit läge aber hier nicht in dem, der verworfen würde, ſondern in denen vielmehr, die ihn verwürfen [1]).

Die Sache verhalte ſich aber einmal ſo, meint Sokrates, daß ſelbſt die Tüchtigeren von ihrer Jugend an von wahrer Wiſſenſchaftsliebe ab- und in den Strudel der Volksmeinung hinabgezogen würden. Denn da ſäßen ſie unter der Menge, ſei es in Volksverſammlungen oder Gerichten oder bei Schauſpielen oder in Feldlagern oder wo ſonſt Volkshaufen zuſammengekommen wären, und hörten die mit großem Gelärm ausgeſprochenen Lobpreiſungen, daneben aber auch den Tadel. Dies müſſe nothwendig auf die jugendlichen Gemüther, auf die ohnehin noch Sophiſten einen verderblichen Einfluß übten, einen übeln Eindruck machen. Die Begier nach dem Beifall der Menge würde angeregt und an die Stelle der Liebe zur wahren Wiſſenſchaft träte die Luſt am Scheinwiſſen ein, welches an die Meinungen und Neigungen der Menge ſich halte, um es

[1]) Platon. de republ. L. 6. p. 488.

dieſer, wie einem großen Thiere abzulernen, wie ſie zu leiten ſei, und was ihr Wohlgefallen oder Mißfallen errege. So würden auch die beſſeren Naturen ins Verderben geführt und beſonders diejenigen, die durch ihre Anlagen und Fähigkeiten, ſowie durch ihre Stellung zum Leben für die Zukunft große Hoffnungen erregten, erlägen vorzugsweiſe der Gefahr, von ihren Umgebungen und Schmeichlern vereitelt und irre geführt zu werden. Eine der Anlage nach vollkommen treffliche Natur käme ohnehin ſelten vor und gerade ſei ſie die gefährlichſte wenn ſie, was leicht eintreffen könnte, auf Irrwege geleitet würde. Dann würde ſie ſich denen anreihen, die das größte Verderben über die Staaten brächten, während ſie in der Zeit ihrer Jugend durch Erziehung anders geleitet zum Heil hätte dienen können [1]). Glücklich aber ſei der zu preiſen, dem entweder dadurch, daß er etwa in Folge von Verbannung dem Gewirre des öffentlichen Lebens entzogen die nöthige Muße, der Wiſſenſchaft ſich zu weihen, geworden wäre, oder der, der in einer kleinen Stadt geboren in der Theilnahme an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten derſelben einen zu engen Kreis ſeiner Thätigkeit zu finden glaubend ſich in die Forſchung nach der Erkenntniß der Wahrheit verſenke. Wer zu den Wenigen gehöre, die den Genuß des beſeligenden Beſitzes dieſer Erkenntniß empfunden hätten, und dagegen den Wahnſinn, von dem die Menge beherrſcht werde, beachte, der würde ſich nicht in das Gewirre des Treibens derſelben verlieren. Denn unter der Menge finde ſich Keiner, der in der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten richtig verfahre, und Keiner auch finde einen heilbringenden Helfer, der ihm in der Vertheidigung deſſen, was gerecht ſei, rettend zur Seite ſtände. Wie ein Menſch vielmehr, der unter wilde Thiere gerathen, würde er, Unrechtthun nicht wollend, Widerſtand zu leiſten aber nicht vermögend, eher untergehen als dem Staate oder ſeinen Freunden irgend einen Nutzen ſchaffen. Wer dies reiflich er-

[1]) A. a. O. p. 492—495.

wäge werde ſich ruhig verhalten und nur um das ſich kümmern, was ihn unmittelbar angehe. Und wie im Sturm, wenn ſich das Gebrauſe erhebe und die Winde die Staubwolken trieben, man ſich hinter den Mauern ſeines Hauſes geſchützt halte, ſo werde auch Jener ſich ſichern und genug zu thun glauben, wenn er von Widergeſetzlichkeit und frevelhafter That, die er rings um ſich herum geübt ſähe, ſich rein erhalte, um heiter und wohlgemuth in froher Hoffnung auf die Zukunft am Ende ſeiner Tage aus dieſem Leben zu ſcheiden [1]).

Einem weiſen und tugendhaften Manne genüge, behauptete Sokrates, keine der Staatsverfaſſungen, wie ſie zu ſeiner Zeit beſtanden [2]). Weder eine Stadt noch ein Staat noch ein einzelner Mann könne je zur Vollkommenheit gelangen, bevor nicht von jenen wenigen Philoſophen Einige, die gewiß nicht unnütz wären und doch für unbrauchbar gehalten würden, durch irgend eine Nothwendigkeit des Geſchicks, ſie möchten wollen oder nicht, gezwungen würden, der Sorge für die Angelegenheiten der Stadt ſich anzunehmen und in deren Dienſt zu treten, oder bis die Söhne der herrſchenden Fürſten durch göttliche Begeiſterung von der Liebe zur ächten Wiſſenſchaft und der Erkenntniß der Wahrheit ergriffen würden [3]).

Platon ging von dem Gedanken aus, daß der Staat an und für ſich in ſeiner vollkommenſten Geſtalt den Menſchen ſeiner göttlichen Natur nach darſtellen müſſe. Weisheit und Tugend galten ihm deshalb für das, was ihn beherrſchen müſſe. Daß es aber in der Wirklichkeit nicht ſo ſei, wie es der von ihm geſtellten ſittlichen Forderung nach ſein ſollte, dies aus ſeinen Beobachtungen des Lebens zu erfahren, hatte er Gelegenheit genug. Wie er nun ſpäter in Abfaſſung ſeines Werks über die Geſetze daran ging, eine Verfaſſung zu entwerfen, die ſeiner Meinung nach dem Uebel abzuhelfen im Stande

[1]) A. a. O. p. 496.
[2]) A. a. O. p. 497 b.
[3]) A. a. O. p. 473 d. 474. 499 b.

ſein dürfte, ſo hatte er ſchon früher über die Urſachen des Uebels und über die Entwicklung deſſelben nachgedacht und hatte ſich dabei an eine Betrachtungsweiſe gehalten, die der entſprach, nach welcher er ſein Urbild des Staats entworfen. War er bei dieſem Entwurfe von der Betrachtung des ſittlichen Weſens der menſchlichen Seele ausgegangen, ſo faßte er dagegen bei ſeiner Betrachtung über das Verderben des ſtaatlichen Lebens das Weſen der menſchlichen Seele von der Seite auf, von welcher ſie ſich in unſittlichen Neigungen bewegt. Auch in dieſer Beziehung ſuchte er im Leben des Staats ein Abbild des Lebens der menſchlichen Seele. Dabei war er zugleich beſtrebt, die Uebergangsmomente aus dem einen Seelenzuſtande in den anderen, aus dem höheren in den niederen, ihren Prinzipien nach pſychologiſch zu entwickeln und darnach auf ſeine Weiſe die Umwandlungen im Leben der helleniſchen Staaten zu erläutern. Gelang ihm dies auch wohl nicht in einer der Wahrheit völlig entſprechenden Weiſe, ſo trat doch dabei in der Auffaſſung Reichthum des Geiſtes hervor, und die Schilderungen der den Umwandlungen entſprechenden Staats- und Seelenzuſtände ſind höchſt lebendig. Im Allgemeinen entſpricht auch ohne Zweifel ſeine Auffaſſung des Entwicklungsganges des politiſchen Lebens dem, wie es ſich in der Geſchichte des Hellenenvolks wirklich ergeben hat. Setzt man an die Stelle des platoniſchen Urſtaats den minoiſchen, ſo entſpricht der Haupt- und Grundentwicklung nach die geſchichtliche Folge in den Umwandlungen des helleniſchen Staatslebens der Folge, in welche ſie Sokrates aneinander reiht. Aus den Urzuſtänden tritt die an die minoiſche ſich anſchließende heraklidiſch-doriſche Verfaſſung, an die ſich wieder die lakoniſche anſchließt, hervor. Der Geiſt, der die lakoniſche Verfaſſung beſeelte, war aber der, der in Hellas die Zeit des Ueberganges aus der mythiſchen in die hiſtoriſche beherrſchte. Als Uebergangsform in der Entwicklung aus den, der lakoniſchen Ariſtokratie verwandten ariſtokratiſchen Verfaſſungen in demokratiſche tritt im Großen und

Ganzen die Oligarchie ein, aus welcher ſich namentlich in Athen die hier auch in höherer geſchichtlicher Bedeutung zur Darſtellung gelangte Demokratie entwickelte. Zuletzt erſtarb das politiſche Leben der Hellenen in der aus der Demokratie ſich entwickelnden Tyrannis. Einen ähnlichen geſchichtlichen Gang nahm die Entwicklung des politiſchen Lebens in Rom. Was Ariſtoteles [1]) gegen Sokrates in Rückſicht darauf, daß dieſer ſagt, „die lakoniſche Verfaſſung gehe in Oligarchie über, dieſe in die Demokratie, die Demokratie aber in Tyrannis," einzuwenden hat, iſt nur aus einzelnen Beiſpielen gezogen, die wohl als beſondere Fälle haben vorkommen können, aus denen aber keine Beweiſe gegen anderweitig feſtſtehende Behauptungen hergenommen werden dürfen. Es mag im Alterthum an dieſem oder jenem Ort Demokratie in Oligarchie oder Oligarchie in Tyrannis und Tyrannis in Ariſtokratie ſich umgewandelt haben, dies Alles widerlegt die von Sokrates aufgeſtellte Anſicht, die im Großen und Ganzen dem Entwicklungsgeſetze der Geſchichte des politiſchen Lebens der Hellenen entſpricht, nicht. Im Uebrigen hat ja Ariſtoteles ſelbſt von der großen Verwandtſchaft, die zwiſchen Demokratie und Tyrannis ſtattfinde, geſprochen [2]). Ein ſonderbarer Vorwurf iſt es, den Ariſtoteles dem Sokrates, der an der betreffenden Stelle eben nur von der Idee aus über allgemeine Prinzipien redet, macht, wenn er ſagt, er ſpräche ſo, wie wenn es nur eine Form der Oligarchie oder Demokratie gäbe, während ſich doch verſchiedene nachweiſen ließen [3]). Sokrates ſagt ja ſelbſt, daß er nur in Umriſſen Charakterzüge über das, was gerecht und ungerecht ſei, geben wolle, da es eine gar nicht zu vollendende Arbeit ſein würde, wenn Jemand es unternehmen wolle, alle ver-

---

[1]) Aristot. Politic. L. 5. c. 10. Vergl. Platon. De republ. L. 8. p. 544.

[2]) Aristot. Polit. L. 5. c. 9. §. 6.

[3]) A. a. O. §. 6.

ſchiedenen Arten von Verfaſſungen und alle verſchiedenen Sitten aufzuzählen [1]).

Auch in der Art und Weiſe, wie Ariſtoteles die platoniſche Auffaſſung des Lebens verdorbener Staaten beurtheilt, zeigt ſich, wie ſehr er die lebendige, das innere Seelenleben des helleniſchen Menſchen berührende Auffaſſungsweiſe Platons verkennt. Dieſer geht nicht bloß mit Verſtandesbegriffen um, ſondern ſchaut tief hinein in das Innere des menſchlichen Gemüths, wo ſich die Neigungen in einem Kampfe miteinander bewegen, in welchem es darum gilt, daß der höhere edlere Geiſt der Menſchheit ſich aus den Feſſeln hervorringt, in welchen der Menſch der einen Seite ſeines Daſeins nach an thieriſche Natur gebunden iſt. An dieſe Natur im Menſchen erinnert Sokrates häufig durch charakteriſtiſche, von Thiergeſtalten hergenommene Bilder, wenn er von dem ſpricht, was als unheilvoll zu meiden iſt. Dem edeln Bilde, in welchem er den Menſchen in ſeiner ganzen Herrlichkeit ſchildert, ſtellt er ſo von der anderen Seite auch ein Bild entgegen, in welchem der Menſch in ſeiner Verworfenheit dargeſtellt wird. Die Geſchichte des Hellenenvolks betrachtet er übrigens als einen ſtets ſich fortſetzenden Abfall vom Guten, als eine immer wachſende Verſchlechterung der Zuſtände des ſittlichen Daſeins unter Menſchen. Nicht ohne Grund leitet er die überhand nehmende Verwirrung in den ſtaatlichen Verhältniſſen ihrem Urſprunge nach davon her, daß die Herrſchenden und die in der Wacht über den Staat ihnen zur Seite ſtehenden Hülfsgenoſſen unter ſich ſelbſt uneinig werden [2]). Die Entwicklung in dieſer Weiſe knüpft er indeß an ein allgemeines Naturgeſetz des Entſtehens und Vergehens aller geſchaffenen Dinge, welches er näher zu erläutern ſucht durch eine myſtiſche Anwendung von Zahlenverhältniſſen, die hier billig zur Seite geſchoben werden kann [3]).

[1]) Platon. de republ. L. 8. p. 548 d.
[2]) A. a. O. p. 545 d.
[3]) A. a. O. p. 546.

Das erste Verderbniß aber entstand ihm zufolge dadurch, daß die Wächter des Staats anfingen, die Obhut über die Erzeugung der Kinder sowohl als über deren Erziehung, zu vernachlässigen, außerdem auch nicht sorgsam darüber wachten, daß Jedem die seiner Natur angemessene Stellung im Staate angewiesen wurde. Edle und unedle Naturen vermischten sich miteinander und Ton- und Turnkunst kamen in Verachtung. In Folge dessen aber hätte sich Mißstimmung erzeugen müssen, deren nächste Folge die Zwietracht gewesen. Darauf wären die niedern Stände, die der Ackerbauern und Handwerker von der Begierde nach Erwerb, nach dem Besitze von Aeckern und Häusern, nach dem von Gold und Silber ergriffen worden und darüber mit den höheren Ständen edlerer Natur in einen Streit gerathen, der den Ausgang gehabt, daß man unter den Edeln über eine Vertheilung der Aecker und Häuser zum Eigenthum überein gekommen wäre, diejenigen aber, welche früher als Freie, Freunde und Ernährer der Edeln von diesen beschützt worden, jetzt als deren Diener, Landsassen und Hausgesinde behandelt wären. Des Krieges und der Bewachung der Stadt hätten die nunmehrigen Herren sich unterzogen [1].

So wäre nach platonischer Ansicht in Folge der Nachlässigkeit der Wächter in ihrem Amte zuerst eine unangemessene Vermischung ungleicher Naturen entstanden, aus welcher dann auch in Verbindung damit, daß die Ausbildung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten in Verachtung gerathen, Ungeregeltheit der Begierden sich entwickelt hätte, in Folge deren Mißstimmung und Unfrieden sich erzeugt, bald auch im Erwachen des eigennützigen Sinnes derer, die mit ihrer Arbeit an die Kreise dessen gewiesen wären, was die äußeren Bedürfnisse des Menschen und deren Abhülfe betrifft, Zwietracht und offener Streit zum Ausbruche gekommen. Darin wäre die Seele alles Gemeindewesens, die Freundschaft erstorben.

[1]) A. a. O. p. 547.

In dem vollkommenen Staate, wie ihn Platon sich dachte, hätten alle Bürger, jeder nach der ihm eigenen Natur, und die verschiedenen Stände, jeder nach dem ihm angewiesenen Geschäfte, in vollkommener Freundschaft, Liebe und Einigkeit gelebt; in dem Erwachen des eigennützigen Sinnes aber wäre der Streit entstanden, und es hätten sich die Genossen der Gemeinde in Herren und Knechte geschieden. Dabei hätte sich aber auch die Gesinnung der Edeln nicht rein erhalten können und es wäre die auf Streitliebe und Ehrgeiz gegründete, der kretischen und lakedämonischen Verfassung verwandte Timokratie entstanden, die in der Mitte stehend zwischen der früheren Verfassung und der Herrschaft Weniger den Uebergang aus jener in diese darstelle [1]).

Diese Art der Verfassung trage eben darum, weil sie eine Uebergangsform sei, keinen einfachen Charakter mehr an sich. Theils bewahre sie noch Manches von der älteren, aus der sie hervorgegangen sei, theils nähme sie Manches in sich auf, was dem Charakter derjenigen Verfassung entspräche, auf die sie in ihrer Fortentwicklung hinweise, während sie zugleich auch Eigenthümliches aus sich selbst erzeuge. Von der früheren Verfassung her würden noch die Herrschenden in Ehren gehalten und die Krieger enthielten sich noch des Ackerbaues, des Handwerks und anderen Gewerbes. Die Sitte der gemeinsamen Mahle würde noch aufrecht erhalten und Leibesübungen und kriegerische Spiele würden betrieben. In dieser Rücksicht werde das, was in der früheren Verfassung gegolten, nachgeahmt und für die Aufrechthaltung des alten kriegerischen Geistes werde Sorge getragen; aber unter den Herrschenden werde die Weisheit schwinden, da in Folge des mit der Vermischung der Naturen von Gold und Eisen, von Silber und Erz eingedrungenen Verderbens Männer alten Ernstes und alter Strenge gehörig geeignet zur Besetzung der obrigkeitlichen Aemter nicht mehr zu finden sein würden. Die heftiger von

[1]) A. a. O. p. 544 c. 547 d.

Leidenschaft Erregten und die weniger an wahrhaft geistiger Bildung Theil hätten, die mehr geeignet wären, Krieg zu führen, als über den Frieden zu wachen, würden zur Herrschaft gelangen und die auf die Kriegsführung sich beziehenden Listen und Künste ganz besonders in Ehren gehalten werden. Darin bestehe der eigenthümliche Charakter der Timokratie, daß in ihr der Sinn stets auf den Krieg gestellt sei. Von dem Charakter der Oligarchie her aber, an dem sie auch Theil habe, werde Geldgier in ihr mächtig sein. Habsüchtig würden in ihr die Bürger beschäftigt sein, Schätze zu sammeln und in verborgenen Kammern sie aufzuhäufen. Abgeschlossen, in eigenen umzäunten Häusern lebend fänden sie hier die Gelegenheit, mit Frauen oder mit sonst wem in Gemeinschaft zu schwelgen. Dies würde zwar nur noch im Geheim betrieben werden, häufe indeß nicht minder in Vermischung dem Guten das Schlechte zu. Was jedoch in einer solchen Verfassung bei vorwaltendem Zornesmuth am deutlichsten hervortreten werde, das sei die Streitlust und der Ehrgeiz [1]).

Trotzig würde der Mann sein, dessen Wesen dem dieser Verfassung entspräche, und wenn auch den Musen nicht abhold, doch kein eifriger Diener derselben, hart gegen Knechte, ohne sich, wie ein Wohlerzogener fern von ihnen zu halten, gegen Freie aber artig und freundlich, sehr unterthänig den Regierenden. Herrschsucht und Ehrgeiz würden ihn beherrschen; doch baue er Ansprüche auf Theilnahme an der Regierung nicht auf Gewandtheit der Rede oder auf sonst etwas, was dem ähnlich wäre, sondern auf kriegerische Thaten vielmehr und darauf was den Werken des Krieges angehöre, wie er denn auch Leibesübungen und die Jagd liebe. In seiner Jugend zwar würde er das Geld verachten, älter geworden jedoch es immer mehr lieb gewinnen, da er an der Natur des Habsüchtigen Theil habe und von der auf den richtigen Weg der lautersten Tugend zurückführenden Wächterin, der wahren

[1]) A. a. O. p. 548.

Weisheit, verlaſſen ſei. Verführt worden ſei ein ſolcher durch die Mutter, die in ihrer Eitelkeit unwillig darüber, daß der Vater ſtillen und ruhigen Weges, nicht in Herrſchbegier hohen Dingen nachtrachtend, um bei der Stadt was zu gelten, dahingehe, und ſelbſt auch die eigenen Angelegenheiten nicht mit Eifer in Streitſucht verfolge, den Sohn zur Luſt angereizt habe, tüchtiger und ſtattlicher vor den Leuten aufzutreten. Auch hätte das Hausgeſinde das Ihrige dabei gethan, den heranwachſenden Jüngling darauf aufmerkſam zu machen, wie aus Mangel des Vaters an Luſt zum Rechten das Hausweſen Schaden nähme. Des Vaters Reden aber vernehmend und deſſen Thun neben dem Treiben der Anderen betrachtend, ſehend wie jener das Vernünftige hege und pflege, dieſe jedoch anderen Dingen nachtrachteten, habe, in die Mitte geſtellt zwiſchen Beidem, der Sohn als Mann, der doch die Natur eines ſchlechten Menſchen nicht an ſich getragen, dem Mittleren, dem Streitſüchtigen und Zornmüthigen ſich hingegeben und ſei ein hochſtrebender und ehrliebender Mann geworden [1]).

Daß jedoch der Hochſinn und der Ehrgeiz durch das, was ſich ſchon bei der erſten Stiftung des darauf gegründeten Staats heimlich eingeſchlichen hatte, wenn es öffentlicher hervorträte und Raum gewänne, ſich mächtiger auszubreiten, gebrochen werde, meinte Sokrates. Den vollkommenſten Zuſtand des Staats aufhebend bringt die Eigenſucht in das Leben deſſelben ein, und wenn ſie ſich zugleich auch in der Sucht nach äußerem Beſitze regt, ſo trägt doch die edelſte Form derſelben, der Ehrgeiz, anfangs den Sieg davon. In der Form der Habſucht aber hatte ſie ſich auch heimlich geltend machen können, und jene Kammern, wie ſich jeder eine erbaut und mit Gold gefüllt hatte, bringen, meint Sokrates, dem Staate das Unheil. Denn ſie ſind es, die die erſte Veranlaſſung dazu geben, über die Erfindung von allerlei Arten von Aufwand nachzuſinnen, die in Gebrauch gekommen die alte Sitte nicht ohne Mitwirkung

[1]) A. a. O. p. 549 e. 550 a. b.

der Weiber verderben. In dieser Rücksicht auch entsteht Nacheifer und Jeder wird bald bestrebt sein, dem Andern es gleich zu thun. Dann aber erwacht stärker der Trieb nach Gelderwerb und jemehr Werth darauf gelegt wird, desto weniger wird die Tugend geachtet werden. Denn Tugend und Reichthum vertragen sich nicht miteinander und wo dieser und die Reichen verehrt werden, da werden Tugend und Gute minder geschätzt. Es würden daher, da nur nach Maaßgabe dessen, was Achtung genösse, Neigung und Trieb sich richteten, die streitlustigen und ehrliebenden Männer sich umwandeln in erwerblustige und geldliebende; der Reiche würde gelobt und bewundert und mit Aemtern geehrt, der Arme aber verachtet. Darnach folge dann, daß durch das Gesetz eine oligarchische Verfassung eingeführt werde, deren Charakter sich dadurch bestimme, daß in ihr das Recht zur Theilnahme an der Herrschaft von der Größe des Vermögens eines Jeden abhängig gemacht werde. Je höher die als Maaß festgesetzte Summe bestimmt werde, um so mehr nähme die Verfassung einen oligarchischen Charakter an, um so weniger aber je niedriger man das Maaß stelle. Einmal festgestellt werde es und die durch dasselbe bedingte Verfassung durch offene Waffengewalt oder ohne Anwendung derselben schon durch Erregung von Furcht und Schrecken zur Geltung gebracht [1]).

Nach dieser Verfassung, meint jedoch Sokrates, müßte der Staat in zwei Parteien, in die der Reichen und die der Armen zerfallen, die gegenseitig im Mißtrauen feindlich stets sich gegenüberständen. Der Staat würde untüchtig zum Kriege, weil den Armen die Waffen nicht anvertraut werden dürften und der Reichen nur wenige wären; noch auch komme hinzu, daß die Reichen bei ihrer Liebe zum Gelde Abneigung haben würden, Steuern zu entrichten. Aber der Hauptfehler einer Verfassung, nach welcher alle Bestimmungen von Vermögensschätzung abhingen, bestehe darin, daß in ihr die Arbeit nicht

[1]) A. a. O. p. 551 a. b.

geordnet wäre. Jedem sei hier erlaubt, zu treiben, was er wolle, und bei diesem Vielerleitreiben löse sich der organische Zusammenhang des Ganzen und seiner Theile auf. Dem Einen sei gestattet, sein Eigenthum zu veräußern, dem Anderen, es an sich zu bringen, und jener dürfe noch im Gebiete des Staats wohnen bleiben, ohne ferner zu den Theilen des Staats zu gehören, weder als Gewerbsmann noch als Kunstarbeiter noch als Krieger zu Roß oder zu Fuß, sondern er werde nur Armer oder Dürftiger genannt. Hierin liege die Schuld davon, daß in den Oligarchien Einige überreich wären, Andere ganz und gar arm. Es fänden sich in ihnen außer den reichen Familien, die an der Regierung Theil hätten, meistens nur lauter Arme, und wo Arme in übermäßiger Zahl angetroffen würden, da hielten sich auch im Verborgenen Diebe, Beutelschneider, Tempelräuber und andere Verbrecher der Art auf. Es liege aber die Schuld davon in dem Charakter oligarchischer Verfassung [1]).

Dieser nähre den Geiz und führe zur Sparsamkeit und Kargheit, besonders wenn einer von Unglück betroffen in Armuth geriethe, und nun durch sie gedemüthigt dem Erwerb sich zuwende. Wem, der früher von Ehrliebe und Zornmuth beseelt gewesen, dies geschehe, der werde nun, meint Sokrates, das Begehrliche und die Geldliebe in sich pflegen, das Vernünftige und Zornartige aber nur noch insoweit bei sich hegen, wie das eine ihn die Berechnung seines Vortheils lehre, das andere ihn nur zur Bewunderung und Verehrung des Reichthums und der Reichen anrege, und dazu, die Ehre in nichts Anderen als im Reichthum und in dem, was dazu verhelfen könne, zu suchen. Der Charakter dieses Mannes wäre dem der oligarchischen Verfassung darin ähnlich, daß jenem wie diesem gemäß Alles nur geschätzt werde nach einem vom Gelde hergenommenen Maaßstabe, und daß nur den nothwendigsten Bedürfnissen Befriedigung gewährt, jede auf andere als auf diese gerichtete Begierde aber als eitle, in karger und schmutziger

[1]) A. a. O. p. 552 d. e.

Weiſe unterdrückt werde. Selbſt bettelhafte und ſolchen verwandte andere üble Neigungen würden dem Manne oligarchiſchen Charakters ſo wenig fehlen wie dem oligarchiſchen Staat. Sie im Zaume zu halten ließe er nur durch Furcht, ſeinen guten Ruf zu verlieren und dadurch Schaden zu erleiden, ſich bewegen, nicht aber aus Gründen der Vernunft. Und es erhöbe ſich in ihm innerer Zwiſt in Zwieſpalt der Neigungen; er wäre nicht Einer, ſondern zweifach, wenn auch in der Regel die beſſeren Neigungen über die ſchlechteren den Sieg davon tragen würden. Anſtändiger als viele Andere würde er ſich daher wohl zeigen; die wahre Tugend einer mit ſich ſelbſt in Eintracht und Uebereinſtimmung ſtehenden Seele dürfte aber weit von ihm entfernt ſein [1]).

Eben das gäbe denn auch wieder Veranlaſſung dazu, daß die Oligarchie ſich in ſich ſelbſt zerſtöre und in die Demokratie ſich umwandle. Ihrem Charakter nach herrſche in der Oligarchie die Habſucht und von ihr beherrſcht würden die Herrſchenden, weil ja ihre Macht nur durch großen Beſitz bedingt ſei, von unerſättlicher Luſt, nach ſtetiger, höchſtmöglicher Vermehrung ihres Reichthums getrieben. Darum unterließen ſie es, durch Geſetze dafür zu ſorgen, daß der Verſchwendung liederlicher Jünglinge Schranken geſetzt würden. Denn ihr Ziel ginge dahin, die Güter, die jene verthäten, durch Kauf oder Wucher an ſich zu bringen, um ſo noch reicher und geachteter zu werden. In einem Staate, wo der Reichthum geehrt werde und von ihm das Maaß zur Beſtimmung der Verhältniſſe in Rückſicht auf das Recht zu herrſchen und die Pflicht zu gehorchen hergenommen werde, könne alſo Mäßigung nicht zugleich auch walten. Hier nähme nothwendig neben der Sucht nach Reichthum die Liederlichkeit überhand und in Folge deſſen verarmten ihr ergebene Menſchen von ſonſt nicht gemeiner Art. Dieſe ſäßen dann nach Neuerungen begierig gereizt und gerüſtet da, zum Theil von Schulden gedrückt, zum Theil ihrer

[1]) A. a. O. p. 554.

Ehren verlustig geworden, zum Theil an Beidem leidend, voll Haß, und böſen Rath erſinnend gegen die, die ſich in den Beſitz ihrer Güter geſetzt, wie auch gegen die Anderen, die ſonſt im Reichthum ſchwelgend ihren Neid erregten. Die Wucherer aber auf Gewinn erpicht, thuend als ob ſie jene gar nicht ſähen, führten ihr unheilbringendes Geſchäft fort, vermehrten ſo immer mehr die Zahl der Armen und der dem Staate gefährlichen Menſchen, und kümmerten ſich um Tugend eben ſo wenig wie die Armen.

Wenn jedoch in Gefährlichkeiten, ſei es auf Reiſen oder bei anderen Gelegenheiten, in Kriegen zur See oder auf dem feſten Lande Regierende und Regierte in nähere Berührung miteinander kämen, dann fände ſich vielfache Veranlaſſung für die Armen, Beobachtungen über die Verweichlichung der Reichen zu machen. Darüber ſich untereinander Mittheilungen zu machen, wenn ſie zuſammenkämen, würden ſie nicht verfehlen, und es würde ſich das Urtheil unter ihnen bilden, daß es eigentlich mit ihren reichen Leuten nichts wäre. Dergleichen aber könne nur die ſchon innerlich vorhandene Krankheit zum leichteren Ausbruch bringen und es bedürfe nur einer geringen Veranlaſſung, um einen Staat, der mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt lebe, in den Zuſtand des Aufruhrs zu verſetzen, beſonders wenn den Aufrührern von außen her durch benachbarte Staaten Unterſtützung zu Hülfe käme [1]). Wenn dann die Armen den Sieg davon trügen, ihre Gegner entweder hinrichteten oder vertrieben, den Uebrigen aber gleichmäßig das Bürgerrecht verliehen und Ausſicht auf die in ihr meiſtentheils durchs Loos beſtimmte Verleihung obrigkeitlicher Aemter eröffneten, dann entſtände die Demokratie. Sie könnte indeß auch ohne Waffen zu Stande kommen, wenn der andere Theil etwa aus Furcht ſich zurückzöge. Doch dem Weſentlichen nach beruhe in jenem Gange der Entwicklung die Entſtehung der Demokratie aus der Oligarchie [2]).

[1]) A. a. O. p. 556.

[2]) A. a. O. p. 557 a.

Unter der Volksherrschaft sind Alle frei und der Staat wird unter ihr voll von Freiheit und Freimüthigkeit; jeder kann thun, was er will, und seine Lebensweise so einrichten, wie es ihm eben gefällt. Allerlei Arten von Menschen werden sich daher in der Demokratie zusammenfinden. Ein buntes Bild von vielerlei Sitten, vergleichbar einem bunten, mit vielerlei Blumen schön durchwirkten Gewande, an welchem Kinder und Frauen sich freuen, wird sie darbieten. Sich hier irgend eine Verfassung auszusuchen, würde auch ganz angemessen sein; denn da Alles in ihr erlaubt ist, wird sie auch alle Arten von Verfassungen in sich schließen, und es scheint, daß wer einen Staat zu begründen beabsichtige, der müsse eine Demokratie suchen, um hier wie in einer Trödelbude von Staatsverfassungen eine Form, wie sie ihm gefalle, zu wählen, und darnach seine Ansiedlung einzurichten. An Mustern dürfte es ihm da nicht fehlen. Und ob denn das nicht, fährt Sokrates fragend weiter fort, gar schön wäre, daß man in einem solchen Staate nicht gezwungen würde, sich der Verwaltung anzunehmen, wenn man auch die Tüchtigkeit dazu hätte, noch zu gehorchen, wenn man nicht wollte; noch, wenn die Anderen Krieg führten, daran Theil zu nehmen, noch, wenn es einem nicht gefiele, Frieden zu halten, während die Anderen im Frieden lebten; oder daß Jeder, wenn es ihm auch ein Gesetz verwehre, an der Verwaltung Theil zu nehmen oder Richtersprüche zu ertheilen, nichtsdestoweniger der Verwaltung sich annähme und im Gericht Urtheile spräche, wenn es ihn gut dünkte. Und wie herrlich doch wäre die Milde gegen verurtheilte Verbrecher. Man sähe in einem solchen Staat zum Tode oder zur Verbannung Verurtheilte immer noch daselbst wohnen bleibend und öffentlich sich herumtreibend, ja, als ob Keiner sich darum kümmere oder es bemerke, gleichwie Heroen durch die Stadt wandelnd. Und diese von Kleinigkeitskrämerei so gänzlich entblößte Nachsicht, in welcher das, was Andere in der Ueberzeugung, daß, wer nicht eine ganz überschwengliche Natur habe, der nimmermehr,

wenn er nicht ſchon von Kindheit an in ſeinen Spielen an das Treffliche gewöhnt werde und dieſes zu pflegen fortfahre, ein tüchtiger Mann werden könne, mit ſtrengem Ernſt behandelt wiſſen wollen, ſo großmüthig verachtet wird, dieſe Nachſicht, in welcher man ſich nicht darum kümmert, von welchen Betrieben Jemand den Staatsgeſchäften ſich zuwendet, ſondern ihn ehrt, wenn er verſichert, er ſei der Menge geſinnungstüchtig zugethan, ſollte die nicht etwas Edles haben? Und an dieſe Nachſicht würde ſich in der Volksherrſchaft noch anderes Verwandtes anknüpfen. Es würde dieſe regierungsloſe, buntſcheckige Verfaſſung ein ganz ergötzliches Leben darbieten, den Gleichen ſowohl wie den Ungleichen gleichmäßig eine gewiſſe Gleichheit gewährend [1]).

Dies gelte nun, meinte Sokrates, von der Volksherrſchaft. Was aber den Charakter des Mannes beträfe, der dem entſpräche, der ihr einwohnt, ſo glaubt er, daß er aus dem oligarchiſchen Weſen heraus in der Weiſe ſich bilde, daß ein Jüngling, wenn er eine nur auf die Befriedigung der nothwendigſten Lebensbedürfniſſe gerichtete kärgliche Erziehung im oligarchiſchen Sinne erhalten und ohne geiſtige Bildung dabei geblieben wäre, in einen demokratiſch Geſinnten ſich zu verwandeln beginne, wenn ihm die Lüſte begegneten und er in die Geſellſchaft wilder Buben gerathe. Träten aber dann von anderer Seite her der Vater oder die Verwandten ermahnend und ſcheltend auf, ſo gerathe der Jüngling in Zwieſpalt und Streit mit ſich ſelbſt, und die wilde Begier des demokratiſchen Sinnes würde dann noch wohl der ruhigeren Haltung des oligarchiſchen Charakters weichen; und vor der in der Seele ſich regenden Schaam würden einige Begierden vernichtet, andere verjagt; er kehre wieder zur Ordnung zurück. Dann aber wüchſen wegen des unverſtändigen Benehmens des Vaters gegen den Sohn andere den verjagten verwandte Begierden zahlreich und in Stärke auf und zögen ihn wieder in

[1]) A. a. O. p. 557 b. ff. 558 a. b. c.

die alte Gesellschaft hinein, wo sie heimlich befriedigt mächtiger würden, und dies in solchem Maaße, daß sie endlich die der Kenntnisse, schöner Bestrebungen und richtiger Grundsätze dessen, was für die Gesinnung frommer Menschen die schönste Schutzwehr sei, entblößte Seele des Jünglings ganz und gar umstrickten und völlig unter ihre Herrschaft brächten. Lüge und Hoffahrt drängen ein, und sie wären es, die alsdann das Ohr des nunmehr mit seinen alten Gesellen ganz öffentlich sein Wesen treibenden Jünglings verschlössen vor den Ermahnungen, die ihm von Seiten seiner Angehörigen zukämen. Die Schaam würde als Einfalt, Besonnenheit als Unmännlichkeit, Mäßigkeit und geordnete Lebensweise als Bäuerlichkeit und Armseligkeit verjagt. Hätten so die wilden Begierden mit Beihülfe mancherlei Weihen die Seele des von ihnen Besessenen von dem entleert, was in ihr ihnen gegenüber gestanden, dann führten sie Frechheit, Zügellosigkeit, Liederlichkeit und Unverschämtheit lobpreisend im großen Jubel ein, die Frechheit Wohlgezogenheit, die Zügellosigkeit Freisinnigkeit, Liederlichkeit Vornehmheit, Unverschämtheit Mannheit nennend. So geschehe es, daß die Begierden des bei und für Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse Erzogenen sich umwandelten in Gelüste, deren Befriedigung weder nothwendig noch nützlich wäre, und er gäbe sich ohne Unterschied, wie es eben die Laune des Augenblicks bestimme, bald diesem bald jenem Gelüste hin; denn darüber, daß einige Lüste von edlen und guten Begierden herrührten, andere aber von schlechten, und daß man sich jener befleißigen und sie ehren, diese aber bändigen und unterjochen müsse, ließe er sich nicht belehren, behaupte in seiner Art von Gleichmuth vielmehr, daß sie sich alle ähnlich und daß sie gleichmäßig zu ehren wären. So lebe er seine Tage dahin, stets den Launen des Augenblicks sich hingebend, bald in Wein und Flötengetön sich berauschend, bald bei Wasser und karger Kost sich abmagernd, manchmal eifrig in Leibesübungen, dann aber wieder träge und sich um gar nichts

kümmernd, bald auch an der Wiſſenſchaft naſchend. Häufig ergreife ihn die Luſt an Staatsgeſchäften und indem er ſich daran mache, ſpräche und handle er, wie es der Zufall eben ergäbe. Geſchähe es etwa einmal, daß ihn Eiferſucht auf Kriegsmänner ergriffe, ſo würde er in die Richtung auf kriegeriſche Thätigkeit gezogen werden, oder wieder in eine andere, wenn er Geldmänner beneidete. Irgend eine Ordnung oder Nothwendigkeit ſei aber nicht an ſein Leben geknüpft, und es, wie er es treibe, ein luſtiges, freies und glückſeliges Leben nennend, weiche er davon nicht ab [1]).

Dies wäre die Lebensweiſe eines Mannes der Gleichheit, der ſchön und buntſcheckig wie die Volksherrſchaft an die verſchiedenartigſten Sitten gewöhnt in ſeiner Mannigfaltigkeit Gegenſtand des Neides von Männern und Frauen ſei als ein ſolcher, der die meiſten Formen von Staatsverfaſſungen und Lebensweiſen in ſich trüge. Dieſer Mann wäre wahrhaft der Volksherrſchaft zur Seite zu ſtellen und ein Volksmann zu nennen [2]).

Wie ſchön indeß das nun auch Alles ſein möchte, in Rückſicht auf die Demokratie, meint Sokrates, träte derſelbe Fall wie in Rückſicht auf die Oligarchie darin ein, daß in beiden Arten von Verfaſſungen die Keime zu ihrem Untergange in dem lägen, worin ſie erwüchſen. Wie nämlich die Oligarchie in der Verehrung des Reichthums ſich bilde und wiederum unterginge in Unerſättlichkeit in Rückſicht auf Reichthum, in welcher um des Erwerbes willen alles Andere vernachläſſigt werde, ſo bilde ſich die Demokratie im Streben nach Freiheit und gehe unter in Unerſättlichkeit in Rückſicht auf den Beſitz derſelben, in welcher man mit Vernachläſſigung alles Uebrigen die Tyrannis als Bedürfniß hervorrufe. Wenn nämlich das Volk nach Freiheit dürſtend in dieſem Durſte ſich übernähme, dann pflege es die Obrigkeiten, wenn ſie nicht ſehr milde wären und viele Freiheit geſtatteten, als frevelmüthig nach

[1]) A. a. O. p. 559 — 561.

[2]) A. a. O.

der Herrschaft Weniger strebend anzuklagen und zu bestrafen. Aber Diejenigen, welche den Obrigkeiten gehorsam wären, beschimpfe es als knechtisch Gesinnte und Nichtswürdige, die Herrschenden dagegen, die den Beherrschten, und die Beherrschten die den Herrschenden sich gleichstellten, lobe und ehre es im häuslichen Kreise und öffentlich. So müsse sich, wo es so zuginge, die Freiheit bald überall ausbreiten, in das Innere der Häuser dringen und dem Vieh selbst die Ungebundenheit einpflanzen. So nämlich wäre das gemeint, daß der Vater sich gewöhne, seinem Sohne gleich zu werden und die eigenen Kinder zu fürchten, der Sohn aber dem Vater sich gleichstelle und nicht Achtung noch Scheu vor den Aeltern habe, damit er recht frei sei, auch der Insasse dem Bürger und dieser jenem gleich würde; und eben so auch der Fremde in ein ähnliches Verhältniß träte. Dem entspräche denn auch, daß der Lehrer die Schüler fürchte und ihnen schmeichle, die Schüler aber die Achtung vor Lehrern und Erziehern verlören, und daß überhaupt die Jüngeren den Alteren sich gleichstellten und mit ihnen wetteiferten in Reden und Handlungen, die Aelteren aber den Jüngeren sich beigesellend in Witzen und Scherzen übersprudelnd es ihnen gleich thäten, um nicht mürrisch oder herrisch zu erscheinen. Die höchste Spitze der Freiheit der Menge aber sei da errungen, wo erkaufte Männer und Frauen nicht minder frei wären als ihre Käufer, der Freiheit und Gleichheit der Frauen gegen die Männer und der Männer gegen die Frauen nicht zu gedenken. Daß selbst die Hausthiere in Demokratien freier und anspruchsvoller sind, als in Staaten, in denen gemessene Zucht und Ordnung herrscht, scheut Sokrates sich nicht zu behaupten. Er meint auch, daß aus diesem Allem zusammengenommen erhelle, wie unter der Volksherrschaft die Seelen der Bürger so weichmüthig gestimmt würden, daß sie nicht den geringsten Zwang ertragen könnten, und auch nicht einmal den des Gesetzes, um welches sie sich, sei es geschriebenes oder ungeschriebenes, gar nicht kümmerten,

weil ſie keinen Herrn über ſich haben wollten [1]), um in ihrer eignen Selbſtbeſtimmung nicht beſchränkt zu ſein.

Weil indeß das, was auf die äußerſte Spitze getrieben wäre, in der Regel in ſein Gegentheil umzuſchlagen pflege, ſo würde es auch wohl mit der Freiheit nicht anders ſein, und es wäre anzunehmen, daß ſowohl für den Staat wie für den Einzelnen die äußerſte Freiheit in äußerſte Knechtſchaft ſich umwandeln würde; die Tyrannis bilde ſich aus der Demokratie heraus. Denn in einem höheren Maaße noch als die Oligarchie leide die Demokratie an der von dem Geſchlechte der Bummler herrührenden Krankheit, die, wie Schleim und Galle dem Körper, ſo jeder Art von Verfaſſung Gefahr brächte, und wogegen deshalb auch die ſchärfſten und ſchleunigſten Mittel in Anwendung zu bringen wären. In der Oligarchie wäre die Gefahr aus dem Grunde nicht ſo groß, weil in ihr jenes Geſchlecht nicht zu Ehren gelangen und die faulen Schwindler von den obrigkeitlichen Aemtern ausgeſchloſſen wären, ſie auch deshalb ungebildet und zu Unternehmungen untüchtig blieben; in der Demokratie aber ſtehe dies Geſchlecht, von welchem die kühneren den Feigen als Führer ſich aufwürfen und mit geringer Ausnahme mit ſich fortzögen, überall voran, und die am erbittertſten wären, redeten und handelten, die Anderen aber ſäßen um die Rednerbühne herum, ſummten und duldeten es nicht, daß Jemand etwas Anderes redete. So werde in dieſem Staat bis auf ein Geringes faſt Alles von dieſem Geſchlechte verwaltet. Es gäbe jedoch noch neben demſelben ein anderes Geſchlecht im Staat, das der Erwerbenden, die ruhig ihrem Geſchäfte nachgingen und Reichthümer anſammelten. Dieſe nun böten das Futter dar für die Herumtreiber. Außerdem aber noch gäbe es ein drittes Geſchlecht, nämlich das, was man im engeren Sinne das Volk nennen könne, das Geſchlecht derer, die ſich mit ihrer Hände Arbeit nährten, nicht um andere Geſchäfte bekümmert und nicht ſehr wohl-

[1]) A. a. O. p. 562. 563.

habend. Verſammelt wäre es das zahlreichſte und was in der Demokratie zuletzt die Entſcheidung gäbe. Ohne dazu beſonders angereizt zu ſein, komme es ſelten zuſammen; dieſen Reiz aber böten die, die die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten an ſich geriſſen, wenn ihnen Gelegenheit geboten wäre, die Reichen zu berauben. Dann vertheilten ſie Einiges von der Beute unter das Volk, behielten aber ſelbſt das Meiſte. Bei ſolchen Gelegenheiten würden die Beraubten ſich genöthigt ſehen, ſich zu vertheidigen und nach Kräften vor dem Volke zu reden und zu handeln; dann aber würden ſie von den Anderen mit Verläumdungen und falſchen Beſchuldigungen überhäuft, daß ſie nach Neuerungen ſtrebten, daß ſie mit böſen Abſichten gegen das Volk ſich trügen und die Herrſchaft Weniger herzuſtellen gedächten. Da würden ſie dann durch das Unrecht, was an ihnen in Folge von Verläumdung, von Lug und Trug geſchähe, gewiſſermaaßen gezwungen, zur Oligarchie ſich hinzuneigen, und dann erfolgten Anklagen, Rechtsſtreitigkeiten und Kampf gegen einander. Unter ſolchen Umſtänden pflege dann wohl das Volk Einen an ſeine Spitze zu ſtellen, und ihn zu hegen und zu erheben. Dieſer leite dann den Aufruhr gegen die Reichen, und würde er dabei zu Grauſamkeiten getrieben, zu Blutſchuld und Verwandtenmord, dabei immer von ferne hinweiſend auf Schuldenerlaß und Aeckervertheilung, ſo bereiteten ihm ſeine Feinde einen gefahrvollen Kampf, in welchem er entweder untergehen oder zum Tyrannen ſich emporſchwingen müſſe. Entflöhe er und käme er alsdann trotz ſeiner Feinde wieder, dann kehre er als vollendeter Tyrann zurück. Wenn nun ſeine Gegner nicht im Stande wären, ihn zu vertreiben oder durch verläumderiſche Klagen vor Gericht den Tod über ihn verhängen zu laſſen, dann ſuchten ſie heimlich durch gewaltſamen Tod ihn fortzuſchaffen. Um hiergegen Schutz zu finden, ſtellten bekanntlich alle Tyrannen die Forderung auf, daß zu ihrer Sicherheit ihnen, den Beſchützern des Volks, eine Leibwache beigegeben werde. Dies

geſchähe denn auch, weil das Volk nur ſeines Schutzherrn wegen ſich ängſtige, ſeiner ſelbſt wegen aber ganz unbeſorgt wäre. Der Reiche jedoch theile nicht dies Gefühl der Sicherheit mit dem Volke und ihm ſei daher zu rathen, ſich aus der Stadt zurückzuziehen, in welcher aus dem Vorſteher ein Zwingherr geworden, der nachdem er viele Andere geſtürzt in ſeiner Regierungsgewalt ſich immer feſter ſetze [1]).

So ſei denn die Tyrannis und der Tyrann fertig. Die Frage aber, wie es mit der Glückſeligkeit eines ſolchen Mannes ſtehe, hält Sokrates noch einer näheren Unterſuchung werth, und ſpricht in dieſer Rückſicht ſeine Ueberzeugung dahin aus, daß jener Mann anfangs Jeden, der ihm begegne, begrüßen werde, ihn anlächelnd; den Namen eines Zwingherrn würde er zurückweiſen, dem Einzelnen wie dem Gemeinweſen viele Verſprechungen machen, Schuldenerlaſſe ausſprechen, Aeckervertheilungen unter das Volk wie unter ſeine Umgebungen vornehmen, und dies Alles unter dem Scheine der Milde und väterlicher Sorgfalt. Hätte er aber erſt theils mit ſeinen äußeren Feinden ſich vertragen, theils ſie zernichtet, und ſo Ruhe erlangt, dann ſtifte er ſofort wieder Kriege an, damit das Volk ſeiner als Anführer bedürfe, und auch wohl deshalb, um durch Kriegsſteuern das Volk verarmen zu laſſen, und es ſo in einen Zuſtand zu verſetzen, in welchem es mehr um den Erwerb des Lebensunterhaltes ſich kümmern müſſe als um politiſche Umtriebe, die ihm gefährlich werden könnten. Auch würde er dabei Gelegenheit ſuchen, diejenigen, die ihm ihrer Freiſinnigkeit wegen verdächtig wären, den Feinden zu überliefern und ſie ſo aus dem Wege zu räumen. Dieſes Allen wegen ſei es dem Zwingherrn nothwendig, ſtets Krieg zu führen. Dadurch aber errege er Feindſchaft der Bürger gegen ſich. Leicht könne es dann geſchehen, daß Einige, die ſeine Macht mit hätten begründen helfen, und von Einfluß auf ihn wären, mißbilligend über das, was geſchähe, theils unter ſich

[1]) A. a. O. p. 564—566.

sich besprächen, theils auch gegen ihn selbst, frei mit der Rede hervorträten, besonders solche, die die Muthigsten wären. Alle diese müsse er deshalb, wenn er noch fortherrschen wolle, wegzuschaffen wissen, bis weder von seinen Freunden noch von seinen Feinden irgend Jemand von Bedeutung übrig wäre. Scharf also müsse er sehen, wer tapfer, wer hochherzig, wer klug oder wer reich wäre und einer Nothwendigkeit wäre er darin dahingegeben, daß er, möge er wollen oder nicht, denselben als Feind gegenüberstehen und sie verfolgen müsse, bis er den Staat von ihnen gereinigt habe. Eine Reinigung dieser Art sei aber der ärztlichen entgegengesetzt; denn die Aerzte reinigten den Leib, indem sie das Schlechteste wegführten, das Beste aber übrig ließen, der Zwingherr aber verfahre umgekehrt und sei dazu genöthigt, wenn er sich in seiner Herrschaft erhalten wolle. Seine Seligkeit bestände darin, daß er gezwungen wäre, entweder unter schlechten Menschen zu leben oder gar nicht. Je feindseliger die Gesinnung der Bürger gegen ihn gestimmt wäre, eine desto stärkere und getreuere Leibwache bedürfe er und diese könne er sich nur dadurch verschaffen, daß er aus der Fremde von allen Seiten her, Lohnknechte für Geld heranriefe oder auch die Sklaven der Bürger wegführe, sie frei ließe und sie unter die Schaar seiner Leibwächter aufnähme. Solche würden ihm die getreuesten sein, und wahrhaft glückselig wäre sein Zustand zu nennen, wenn er solche Freunde und Getreue um sich habe, nachdem er die Anderen ins Verderben gebracht. Jene würden in der Umgebung des Herrschers die Weisen sein, aber auch viele Bedürfnisse haben, die ihren Herrn zwängen, nachdem die den Tempeln der Götter geweihten heiligen Güter verschwendet wären, das Vermögen des Volks in Anspruch zu nehmen, und wenn dann die Bürger Widerstand zu leisten versuchten, würden sie erfahren, welches Ungethüm sie erzeugt, gehegt und gepflegt hätten, und in welcher Ohnmacht sie dem in Waffengewalt gerüsteten Stärkeren gegenüberständen. Dann

träte die Tyrannis offen hervor und das Volk wäre, der Dienstbarkeit unter Freien entfliehend, in die ärgste und bitterste Knechtschaft gerathen [1]).

Dem Charakter der Zwingherrschaft entspräche aber auch der Charakter des Menschen von zwingherrlicher Natur. Auch dieser sei nicht minder der Knechtschaft unterworfen wie der zwingherrliche Staat [2]). Ihre Wurzel habe diese Natur in der nicht durch edleren Sinn in Verbindung mit der Vernunft gezügelten Begier des Thiers im Menschen. Wenn solche Begier in dem Sinne des Sohnes eines demokratisch-gearteten Mannes, der schon sich gewöhnt habe, in der Gesetzwidrigkeit die Freiheit zu erkennen, angeregt werde und höher noch angespornt durch die Gesellschaft, in die er gerathen, dann erfülle sie sein ganzes Wesen und bemächtige sich aller seiner Triebe, so daß er im Geiste umnebelt nur in Sinnenlust herumtaumle. Dies aber führe zur Verschwendung und bringe ihn in Armuth, aus welcher sich zu retten und um seiner Wollust den Dienst, an den er sich gewöhnt, zu leisten, er sich nicht scheuen werde, zu Diebstahl und Betrug, wohl auch zum gewaltsamen Raube zu greifen. Der Frevel gegen die eigenen Aeltern würde er sich nicht enthalten, keines Verbrechens, wenn es ihm nur die Mittel verschaffe, seinen Lüsten zu dienen [3]). Fänden sich Männer solcher Art nur in einer geringeren Anzahl in einer Gemeinde, dann zögen sie fort, um anderswo als Söldner einem Zwingherrn als Leibwachen zu dienen oder den Krieg zu suchen. Wo aber Viele Solcher in einer Stadt sich fänden und Andere noch an sie sich anschlössen, da wären sie es, die den, der unter ihnen die zwingherrliche Natur am meisten an sich trage, zum Tyrannen erhöben. Dieser wäre alsdann von Schmeichlern, Heuchlern und treulosen Dienern umgeben, um nur in seiner Macht

[1]) A. a. O. p. 567—569.
[2]) A. a. O. p. 577 d. e.
[3]) A. a. O. p. 572—574.

als Alleinherrscher sich zu halten, genöthigt, sich in den Dienst der Schmeichelei zu begeben und somit ein Knecht derer zu werden, die sich ihm äußerlich unterworfen hätten. Freunde habe der Zwingherr nicht und sei keines Menschen Freund, sondern übe entweder knechtische Herrschaft über den Einen oder werde von den Anderen geknechtet. Von der wahren Freiheit und Freundschaft koste sein ganzes Leben hindurch kein Zwingherr. Er sei auch nicht im Stande, zu thun, was er wolle, werde vielmehr von wildem Triebe beherrscht stets von Reue und Unruhe erfüllt. Elend sei er so, elender aber doch noch als der, der mit einer zwingherrlichen Natur behaftet durch ein unglückliches Geschick so getroffen werde, daß er aus dem Kreise seines häuslichen Lebens herausgerissen zur Tyrannenherrschaft wirklich gelange. Denn jener werde doch nur von seinen eigenen Begierden geknechtet, bei diesem aber käme die Furcht hinzu, die das Bewußtsein einflöße, überall von einer Menge von Feinden umgeben zu sein [1]).

Das Leben des Zwingherrn wird hiernach als ein solches geschildert, welches dem eines Königs in Rücksicht auf Weisheit, Tugend und Glückseligkeit im schärfsten Gegensatze gegenüberzustellen sei. Jenes sei am weitesten entfernt von Gesetz und Ordnung, von Vernunft und Wissenschaft und so auch von Glückseligkeit, königliches Leben aber am wenigsten. Also würde auch der Zwingherr das unglückseligste Leben führen, der König aber das glückseligste [2]), und als das, was nothwendig hieraus zu folgern sei, wird dann weiter auseinandergesetzt, wie, da das Zwingherrliche in dem wurzle, was den Menschen dem Thiere verwandt mache, es in den Bereichen des Staats- und des Einzelnlebens hauptsächlich darauf ankomme, durch Vernunft und Sitte das Thier im Menschen gebändigt zu halten.

[1]) A. a. O. p. 575—580.
[2]) A. a. O. p. 576 e. 587 a. b.

Politik des Aristoteles.

I.

Zweck, Begriff und Urbild des vollkommenen Staats.

Setzte Platon den Zweck des Staats in der Darstellung des Guten an sich und in der Verwirklichung der Herrschaft der Tugenden, wie er sie begriffsmäßig bestimmte; unternahm er auch den Beweis, daß einzig in der Verfolgung dieses Zweckes dem Menschen die Möglichkeit gegeben wäre, die Glückseligkeit zu gewinnen: so setzte dagegen Aristoteles den Hauptzweck des Staats im Glücklichleben der Menschen [1]), und kam nur erst dadurch, daß er den Nachweis gab, wie Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit sich gleich wären und jene nicht ohne diese zu erringen, auf den Grundsatz, daß das Staatsleben durch die Tugend bedingt sei. Ausgehend nämlich von dem Gedanken, daß der Staat eine Vereinigung von Geschlechtern und Ortschaften zu einem vollkommenen und sich selbstgenügenden Leben, worunter er ein glückseliges und schönes Leben verstand, sei, mußte er, wenn Tugend und Glückseligkeit eins wären, die Tugend als Bedingung alles wahren Staatslebens setzen. Es galt ihm die Glückseligkeit als das höchste Gut, weil sie schlechthin um ihrer selbst willen begehrt werde, andere Güter aber nur um eines Andern willen erstrebt würden [2]). Mit der Tugend galt sie ihm in der Art verwandt, daß sie als ein Ergebniß der Kraft und Bewegung der Tugend erblühe, und

[1]) Aristot. Politic. L. 3. c. 4. §. 3.

[2]) Aristot. Ethic. L. I. c. I. §. 4. c. 7. §. 4. 5. L. 10. c. 6.

glückselig nur der zu nennen sei, dessen ganzes Thun bis an das Ende seines Lebens der Tugend vollkommen entspreche [1]) und der zugleich in Unabhängigkeit von äußerer Bedürftigkeit dastehe. Denn diese Unabhängigkeit gehöre nothwendig zur Glückseligkeit [2]), die als das höchste Gut Zweck des Staats wäre, ohne Tugend aber nicht zu gewinnen und deshalb durch diese bedingt sei.

So kommt Aristoteles allerdings auch darauf hin, in Uebereinstimmung mit Platon den Zweck des Staats in der Verwirklichung der Herrschaft der Tugend zu setzen. Er nimmt aber dabei einen ganz anderen Weg der Beweisführung wie jener, und die Art wie jeder dabei verfährt, ist in Beziehung auf Beide sehr charakteristisch. Platon hält sich an den Gedanken des Guten an sich, als dessen, was in dem Weltall die Harmonie erwirkt und in der Seele des Menschen die Sichselbstgleichheit und die innere Uebereinstimmung und kommt erst von jenem Gedanken aus auf den der Glückseligkeit, deren Gewinn er für die Seele des Menschen von der werkthätigen Bewegung dessen, was das Gute an sich ist, abhängig macht; Aristoteles läßt freilich auch die Glückseligkeit durch die Tugend bedingt sein, geht aber in Rücksicht auf das, was er als den Zweck des Staats angiebt, nicht von dem Gedanken an Tugend aus, sondern von dem an Glückseligkeit, die er als das höchste Gut bezeichnet, und kommt so erst in abgeleiteter Weise auf den Gedanken, daß alles wahre Staatsleben durch Tugend bedingt sei. Wenn auch so in Rücksicht auf die Ansichten über staatliches Leben eine gewisse Verwandtschaft als Ergebniß hervortritt, so findet doch in der Art und Weise, wie beide Philosophen zu ihren Schlußfolgerungen kommen, eine große Verschiedenheit Statt. Es zeigt sich in der Verfahrungsart von Aristoteles eine dem Gesetze der geschichtlichen Entwicklung des Geistes des hellenischen Volks entsprechende höher erwachte

[1]) Aristot. Ethic. L. I. c. 9. §. 7. c. 10. §. 15.
[2]) A. a. O. L. I. c. 8. §. 15. L. 10. c. 9.

Neigung zur Eigenſucht, als welche in Platon lebte. Dem Geiſte Platons genügte es an und für ſich ſchon, als höchſten Zweck des Staats die gegenſtändliche Darſtellung des Sittlichguten grundſätzlich aufzuſtellen, und auf Glückſeligkeit wies er im Grunde nur darum hin, um ſeinen höheren Gedanken für das Bewußtſein ſchwächerer Geiſter leichter die Bahn zu brechen. Ariſtoteles war aber ſelbſt ſchon mit ſeinem Geiſte in Eigenſucht verſunken, wie ſehr beſtimmt daraus erhellt, daß ſeinem Bewußtſein nicht ſchon das Sittlichgute an ſich als das höchſte Gut und das um ſeinſelbſtwillen Begehrenswertheſte entgegen getreten war, ſondern nur die ſelbſtiſcher Begier fröhnende Glückſeligkeit. Denn was er auch gegen die Verwechſelung der Begriffe der Wolluſt und der Glückſeligkeit miteinander ſagen mag [1]), der Gedanke an Glückſeligkeit als höchſtes Gut wurzelt in ſelbſtiſcher Neigung, da er nicht vom Gedanken an Göttliches, ſondern von dem an Menſchliches ausgeht.

Mit dem, was hier von Spur einer im Geiſte von Ariſtoteles ſich regenden Selbſtſucht vielleicht ſo, daß es nicht auf allgemeine Beiſtimmung rechnen darf, geſagt iſt, hängt ein Anderes zuſammen, was an und für ſich eher Lob als Tadel verdienen würde. Es iſt dies, daß Ariſtoteles in einem weit höheren Grade als Platon die Individualität geachtet wiſſen will. Dies tritt recht beſtimmt hervor in den Einwürfen, die jener gegen die ſokratiſche Idee von der Gemeinſchaft der Weiber beibringt, beſonders wenn er ſagt, daß dem Menſchen zwei große Hebel der Sorge und der Pflege einwohnten: es wären Sinn für Eigenthum und Verwandtenliebe, beide aber hätten in einem Staate, wo vollkommene Gemeinſchaft eingeführt wäre, keinen Raum ſich zu bewegen [2]). In dieſem Tadel platoniſcher Anſichten ſpricht ſich wieder der ganze Gegenſatz ariſtoteliſcher und platoniſcher Lebensauffaſſung aus. Während Platon ſeine Betrachtungen an die Beziehungen zum Göttlichen knüpfte, blieb

[1]) A. a. O. L. 1. c. 5. §. 2.

[2]) Aristot. Politic. L. 2. c. 1. §. 17.

Aristoteles beim Menschlichen stehen und entwickelte und erläuterte seine Ansichten mehr vom Standpunkte der Verhältnisse des menschlichen Lebens auf Erden aus. Darum ist auch für ihn das Nützliche überall von höherer Bedeutung wie für Platon, der hauptsächlich nur die Darstellung des Sittlichguten ins Auge faßt und eben auch deshalb Veranlassung dazu hat, schon im Voraus dem Vorwurfe zu begegnen, den ihm später Aristoteles durch die Bemerkung gemacht hat, daß ein Widerspruch darin läge, daß er die Glückseligkeit der Wächter aufhebe, während er doch sage, daß der Gesetzgeber den ganzen Staat glücklich machen müsse, das Ganze aber nicht glücklich sein könne, wenn es nicht jeder einzelne Theil wäre [1]). Platon hatte aber nach seiner Weise die Sache ganz anders genommen wie Aristoteles sie auffaßt, indem er nur von der geistigen Organisation des Ganzen als eines in sich Uebereinstimmenden, nicht aber von den Zuständen der einzelnen Theile in ihrer Vereinzeltheit gesprochen hatte [2]).

Wollte indeß Aristoteles auch in politischer Beziehung das Wohl des Einzelnen ganz besonders berücksichtigt wissen, so ging er doch darin keineswegs soweit, daß er das Suchen des eigenen Vortheils des Einzelnen im Gegensatze gegen den der Gesammtheit als der Gerechtigkeit gemäß erachtet hätte [3]). Das allgemeine Wohl vielmehr stellte er dem Gesetzgeber als das Ziel vor Augen, worauf hin er stets zu wirken habe, und von einem derartigen Wirken wollte er auch überhaupt das Maaß zur Beurtheilung des Gerechten in den Handlungen der einzelnen Bürger hergenommen wissen [4]). Ihm stellte sich in der Gerechtigkeit die Vollendung der Tugend dar, nicht zwar an und für sich, aber in Beziehung auf ein Anderes, inwiefern nämlich der, der sie hege, sie auch gegen Andere und nicht bloß

[1]) Aristot. Politic. L. 2. c. 2. §. 16.
[2]) Platon. de republ. L. 4. p. 421 b. c.
[3]) Aristot. Politic. L. 3. c. 5. §. 1.
[4]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 9. §. 4.

gegen sich selbst zu üben vermöge [1]). Mit der Freundschaft stehe sie in Verwandtschaft, inwiefern nämlich sie als das Band erscheine, durch welches das Leben der Staaten zusammengehalten werde [2]).

Die Gerechtigkeit in diesem Sinne genommen, inwiefern sie mit der Freundschaft verwandt gedacht wird, erkennt Aristoteles nicht als eine besondere Tugend, sondern vielmehr als die ganze an [3]). An sich gilt sie ihm als die Tugend überhaupt, die in Rücksicht auf das Verhalten gegen Andere als Gerechtigkeit sich offenbare. Doch versteht er auch noch etwas Anderes unter dem Worte Gerechtigkeit, indem er mit Recht bemerkt, daß derjenige ungerecht genannt werde, der das Gesetz nicht beobachte und der sich mehr als der Billigkeit und Gleichheit gemäß anmaaße, so daß also der Gerechte der wäre, der den Gesetzen gehorche und Gleichheit achte. Hieraus erhelle, daß das Gerechte in Gesetzlichkeit und Heiligachtung des Gleichen, das Ungerechte aber in dem Entgegengesetzten von Beidem beruhe. Klar sei es daher, daß es verschiedene Arten der Gerechtigkeit gäbe und zwar außer der als allgemeine Tugend bezeichneten Gerechtigkeit noch eine andere Art [4]). Diese letztere an Gesetzlichkeit gebundene Art der Gerechtigkeit sei auch nicht einmal wesentlich sich selbst gleich. Denn in dem Maaße wie die Verfassungen in den einzelnen Staaten sich unterschieden, unterschiede sich auch die an sie geknüpfte Gerechtigkeit [5]).

Zwei Punkte indeß sind es, die er als solche hervorhebt, durch die der Begriff derselben bestimmt wird. Außer der Bestimmung der Gesetzlichkeit kommt noch die der Gleichheit hinzu.

---

[1]) A. a. O. L. 5. c. 1. §. 15.

[2]) A. a. O. L. 8. c. 1. §. 4. c. 9. §. 1. Aristot. Polit. L. 2. c. 1. §. 16. L. 3. c. 5. §. 14.

[3]) Aristot. Ethic. L. 5. c. 1. §§. 19. 20.

[4]) Aristot. Ethic. L. 5. c. 1. §. 8. c. 2. §. 8.

[5]) Aristot. Politic. L. 5. c. 7. §. 14. Vergl. L. 6. c. 1. §. 11. Ethic. L. 5. c. 7. §. 5.

Jene Bestimmung bedarf keiner weiteren Erläuterung; was aber den Begriff der Gleichheit betrifft, so ist allerdings eine Erläuterung darüber, wie Aristoteles denselben gefaßt hat, hier von Wichtigkeit. Wenn er auch nicht bei dieser Begriffsbestimmung in derselben Form wie Platon sich ausspricht, so begegnet er ihm doch in innerer Verwandtschaft der Vorstellungen. Von demokratischer Gleichheit nämlich will er nichts wissen. Daß auf eine solche bezügliche Vorstellungen sich haben geltend machen können, davon legt er die Schuld dem bei, daß man das Gerechte für das Gleiche halte, das Gleiche aber für das, was dem Wahne der Menge entspreche und dem diesem gemäß die Herrschaft gebühre, so aber die Vorstellung sich erzeugt habe, daß Freiheit und Gleichheit darin bestände, daß Jeder thun könne, was ihm beliebe [1]). Diese Vorstellung ist ihm indeß durchaus zuwider. Er faßt den Begriff der Berechtigung zur Gleichheit, wie Platon, nach dem Verhältnisse des verschiedenen Werths der einzelnen Personen auf, bemerkt jedoch zugleich, daß man nicht überall darüber einig sei, welchen Maaßstab man bei der Schätzung des Werthes anzulegen habe: die Demokraten wollten die Bestimmung nach freier Geburt gegeben wissen, die Oligarchen nach Reichthum und edler Geburt, die Aristokraten aber nach Tugend [2]). Da Aristoteles im Grunde die Ansicht billigt, die er hier als die der Aristokraten bezeichnet, und nach derselben das Maaß der Schätzung des Werths von sittlichen und geistigen Eigenschaften hergenommen wird, so darf man allerdings behaupten, daß Aristoteles dem innersten Gedanken nach mit Platon in dem übereinstimmte, was dieser in Rücksicht auf den Begriff der Gerechtigkeit aufstellte, indem er sagte, sie bestehe darin, daß Jeder in seiner bürgerlichen Stellung den Platz einnehme, der seiner Natur entspreche. In diesem Gedanken liegt Nichts, was an eine demokratische Gleichheit erinnern könnte; derselbe setzt vielmehr eine natürliche Un-

[1]) Aristot. Politic. L. 5. c. 7. §. 22.

[2]) Aristot. Ethic. L. 5. c. 3. §. 7. Politic. L. 5. c. 1. §§. 2. 3. 7.

gleichheit der Einzelnen voraus, durch die Unterschiede in Rücksicht auf bürgerliche Berechtigungen bedingt sind. Demzufolge entspricht aber einer wahren, der Gerechtigkeit angemessenen Gleichmäßigkeit dies, daß die natürlichen Ungleichheiten in ihrer rechtlichen Bedeutung gewürdigt und die dadurch bedingten Unterschiede anerkannt und zur Geltung gebracht werden.

Dem Begriffe, den Aristoteles von der Gleichheit aufstellt, entspricht auch das, was er von dem Gegensatze von Herrschaft und Knechtschaft sagt. Mit welcher Härte und Schärfe, mit welcher Lieblosigkeit kann man sagen, er diesen Gegensatz auffaßte, erhellt sehr bestimmt daraus, daß er alle diejenigen, die in der Erfüllung ihres Berufs auf körperliche Arbeit angewiesen sind und die in solcher das Beste leisten, was sie vermögen, von Natur zur Knechtschaft bestimmt sein läßt, weil sie sich von denen, die zur Freiheit und Herrschaft bestimmt wären, unterschieden wie der Leib von der Seele, wie das Thier vom Menschen. Für diese selbst wäre es besser beherrscht zu werden als zu herrschen, da von Natur Knecht sei, der eines Anderen sein könne und deshalb auch eines Anderen wäre, an Vernunft nur so viel Theil habend wie viel er, ohne daß er sie besäße, vernähme, während die übrigen lebenden Geschöpfe den Begierden dienend Nichts von der Vernunft vernähmen. Hiernach ist es dem Aristoteles einleuchtend, daß es unter den Menschen einige gäbe, die von Natur Freie, andere die Knechte wären, und daß es diesen zuträglich sei, knechtisch zu dienen, wie es auch dem Rechte gemäß wäre [1]).

Nach der Art und Weise, wie Aristoteles das Wesen der Gerechtigkeit faßte, fielen ihm die Knechte nebst denen, die mit mechanischen Arbeiten sich beschäftigten, und der Menge der Handwerker ganz außerhalb der der Gerechtigkeit anheimfallenden Bereiche. Denn ihm zufolge bestand das Wesen der Gerechtigkeit in der allgemeine Glückseligkeit bereitenden Erfüllung des Berufs der sorgsamen Pflege für das Gemeinwohl und

[1]) Aristot. Politic. L. 1. c. 2. §§. 13. 15.

für das Wohl des Einzelnen. Zum Genusse der Glückseligkeit waren aber nach seiner Ansicht die Knechte und die ihnen zur Seite stehenden Arbeiter eben so unfähig wie dazu, Sorge für die Herbeiführung eines glückseligen Lebens zu tragen[1]). Für ihn galt der Knecht nur als ein beseeltes Besitzthum seines Herrn, welches dessen brauchbares Werkzeug wäre[2]). Ihm zufolge steht der Herrschaft über den Knecht die Herrschaft über seines Gleichen und über Freie im äußersten Gegensatze gegenüber. Diese letztere bezeichnet er als die in der Ausübung staatlicher Oberherrlichkeit bestehende politische Herrschaft[3]). Sie kann nach ihm auf verschiedene Weise vertheilt sein, und darnach ergiebt sich eine Mannigfaltigkeit verschiedener Staatsverfassungen. Denn der Begriff dessen, was Staatsverfassung wäre, ward von ihm so bestimmt; daß es die Ordnung sei, nach welcher sämmtliche Obrigkeiten und auch vorzugsweise von allen die höchste bestellt würden[4]). Könnten bei der Art und Weise dieser Bestellung Verschiedenheiten vorkommen, so wären doch als richtige, vollkommene und der Gerechtigkeit wahrhaft entsprechende nur solche zu achten, die das Gemeinwohl bezweckten[5]). Es könnte aber die höchste Gewalt in dem Besitze eines Herrn sein oder Weniger oder Vieler. Wenn dieser eine Herr oder die Vielen das Gemeinwohl verfolgten, dann wäre jede Verfassung, wie sie auch sonst sei, eine gute. Ausartungen aber träten dann ein, wenn die Organe der höchsten Gewalt in die Förderung des eigenen Wohls sich verlören. In jenem ersteren Falle pflege man die Alleinherrschaft Königthum zu nennen, die Herrschaft Weniger Aristokratie, und wenn die Menge im Besitze der höchsten Gewalt im Dienste des Gemeinwohls die Herrschaft übe, so werde diese Form vorzugsweise

---

[1]) A. a. O. L. 2. c. 2. §. 16. L. 3. c. 3. §. 2. L. 7. c. 8. §§. 2. 5.
[2]) A. a. O. L. 1. c. 2. §§. 4. 7.
[3]) A. a. O. L. 3. c. 2. §. 9.
[4]) A. a. O. L. 3. c. 4. §. 1.
[5]) A. a. O. L. 3. c. 4. §. 7.

mit dem Namen Politeia bezeichnet [1]). Eigentlich bezeichnet das Wort Politeia jede Art von Staatsverfassung; aber in dem angegebenen beschränkteren Sinne gebraucht es Aristoteles auch oft. Man kann es durch die Worte Republik oder Bürgerstaat wiedergeben.

Vier verschiedene Arten des Königthums werden unterschieden und zu denselben erstens das aus den heroischen Zeiten gezählt, in welchen freiwillig das Volk erblichen Königen gehorcht hätte. Aristoteles meint, diese Könige hätten es ihrer zum Heil des Volks gereichenden Wohlthaten wegen, möchten diese nun in Beziehung auf Kriegsführung oder auf Vereinigung zum Gemeindeleben oder auf Erwerb von Landbesitz sich bezogen haben, verdient, zu Herrschern ernannt zu werden und die so errungene Würde auf ihre Nachkommen zu übertragen. Sie hatten das Feldherrnamt und zugleich die Vollziehung nichtpriesterlicher Opfer; außerdem auch hatten sie in Rechtsstreitigkeiten richterlich zu entscheiden. Ueberhaupt verwalteten sie in alten Zeiten alle städtischen Angelegenheiten, sowohl die inneren als auswärtigen; später aber, nachdem sie manche von ihren Vorrechten aufgegeben, ihnen manche vom Volke abgedrungen waren, blieb ihnen in den meisten Städten nur die Vollziehung der Opfer, in einigen noch das Feldherrnamt in Kriegszügen außerhalb der Grenzen des Stadtgebiets. So hatte sich eine zweite Form des Königthums gebildet, welche noch zu den Zeiten des Aristoteles in Lakedämon bestand. Hier nämlich hatten die Könige nicht die höchste Gewalt über Alles, sondern nur bei Kriegszügen außerhalb Landes das Feldherrnamt und daneben die Verwaltung dessen, was den Dienst der Götter betraf [2]).

Noch zählt Aristoteles als dritte und vierte Art des Königthums das bei den barbarischen Völkern und vorzugsweise im Orient herrschende barbarische Königthum und das der Aesymneten auf, welches in hellenischen Städten nur selten vorkam,

[1]) A. a. O. L. 3. c. 5. §§. 1. 2.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 9. 10. §. 1.

und welches keine andere Bedeutung hatte als die, daß man, um die Faktionen im Zaume zu halten und zu versöhnen, freiwillig einem Einzelnen unter dem Namen eines Aesymneten lebenslänglich oder bis zum Ablauf einer bestimmten Zeit oder bis zur Lösung einer bestimmten Aufgabe mit unumschränkter Gewalt bekleidete [1]). Einer fünften Form des Königthums wird auch noch von Aristoteles gedacht, der nämlich, welcher gemäß ein einziger Herr von Allem ist, in derselben Weise wie sonst jedes Volk und jede Stadt über das Gemeinwesen bestimmt. Diese Gewalt vergleicht er mit der eines Hausverwalters; denn wie die Gewalt eines Hausverwalters gewissermaaßen eine königliche Herrschaft über die Familie sei, so sei jenes erwähnte Königthum Herrschaft eines Hausverwalters über ein Volk, eine Stadt oder mehre [2]).

Nur auf eine nähere Betrachtung über das Wesen dieser letzteren Form einzugehen, hält Aristoteles aus dem Grunde für angemessen, weil dabei grade mehr wie in Beziehung auf die anderen Formen Hauptfragen in Rücksicht auf Verfassungswesen zur Sprache kämen. Eine der wichtigsten dieser ist die, ob es zuträglicher sei, von den besten Menschen oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden, und mit dieser Frage beginnt er seine Betrachtung, indem er auf das Urtheil Mancher, die dem Königthum den Vorzug gäben, verweist. Diese behaupteten, bemerkt er, daß durch das niemals anders als nur auf eine allgemeine Weise bestimmende Gesetz für alle Einzelfälle nicht Sorge getragen werden könne, und daß es thöricht sei, in welcher Kunst es sein möge, nach dem Buchstaben zu verfahren. Offenbar wäre deshalb die nach Schriften und Gesetzen geordnete Staatsverfassung nicht die beste. Dagegen wird jedoch erwidert, daß für den Herrschenden im Allgemeinen doch Bestimmungen vorhanden sein müßten, und

[1]) A. a. O. L. 3 c. 9. §. 5. K. F. Hermanns Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer. §. 63.

[2]) Aristot. Polit. L. 3. c. 10. §. 2.

daß das Leidenſchaftsloſe beſſer als das Leidenſchaftliche ſei, dem Geſetze aber die Leidenſchaft nicht anhafte, wohl indeß nothwendig jeder menſchlichen Seele.

Es bleibe freilich noch immer die Einrede, daß der gute Herrſcher für die Einzelfälle beſſeren Rath zu ſchaffen wiſſen werde, und da er zugleich auch Geſetzgeber ſein, überhaupt aber Geſetze beſtehen müßten, ſo wären dieſe da, wo ſie etwa vom Richtigen abſchweiften, nicht in Anwendung zu bringen, ſonſt aber ſtets. Wenn weiter die Frage entſtände, ob für den Fall, daß in Rückſicht auf irgend einen Rechtsgegenſtand das Geſetz keine Beſtimmung enthalte, es beſſer ſei, daß Einer, und zwar der Beſte, oder daß Alle entſchieden, ſo fände man zur Zeit freilich dieſe Frage durch die herrſchende Sitte entſchieden; denn es verſammle ſich in der That die Menge, um Verhandlungen zu betreiben, Berathungen zu halten und richterliche Entſcheidungen abzugeben und das in Betreff von Einzelfällen. Dabei ſei nun zu berückſichtigen, daß wenn auch unter den Vielen jeder Einzelne unfähiger ſein könnte, ſie Alle zuſammengenommen doch vielleicht eher das Richtige zu treffen im Stande wären als ein Einzelner, wer es auch ſein möchte. Dazu käme auch dies noch, daß Viele weniger irgend einer Verführung unterlägen. Ließe ſich Jemand durch Zorn oder durch ſonſt eine Leidenſchaft leiten, ſo würde er ungerecht richten; ſo leicht aber würde es ſich nicht ergeben, daß unter den Vielen alle zugleich in Zorn geriethen und darin befangen Fehltritte begingen. Die Menge müßte aus Freigebornen beſtehen, die nicht dem Geſetze zuwider handelten als nur da, wo eine Nothwendigkeit vorhanden wäre, es aufzugeben. Fänden ſich auch überhaupt nicht Viele ſolcher Art, ſo wäre doch anzunehmen, daß Mehre, die Alle gut wären, ſchwerer zum Abweichen vom Richtigen ſich würden verführen laſſen als Einer. Es könnten, möge man ſagen, unter den Mehren zwar Parteiſpaltungen erwachen; gegen dieſe Bemerkung aber ließe ſich einwenden, daß vorausgeſetzt wäre, jene

Mehre wären Freie und ebendeshalb eben so gut gesinnt, wie der Eine[1]).

In dem, was hier angeführt worden ist, sind die Gründe enthalten, die Aristoteles zur Vertheidigung seiner Ansicht, nach welcher die Aristokratie oder die Herrschaft mehrer Gutgesinnten der Monarchie vorzuziehen ist, anzuführen weiß. Er hält dafür, daß in frühen Zeiten die Monarchien aus dem Grunde eingeführt worden wären, weil es damals schwer gewesen sei, eine Anzahl gleich tüchtiger Männer zu finden, bis in jüngeren Zeiten sich solche herausgebildet hätten, die die Alleinherrschaft sich nicht mehr hätten gefallen lassen wollen, und im Streben nach einem Gemeinwesen einen verfassungsmäßigen Staat gestiftet hätten[2]).

In dem Vollkönigthum, in welchem ein einziger Herrscher Alles nach seinem Willen bestimme, vermochte nach seiner Auffassung staatsbürgerlicher Verhältnisse Aristoteles kaum das Walten der Gerechtigkeit und die Bewegung in Freiheit zu erblicken. Denn der Gerechtigkeit entspreche es, daß die von Natur Gleichen auch gleiches Recht und gleiche Ansprüche hätten und Bedingung der Freiheit sei wechselsweises Gehorchen und Herrschen, woran jeder Gleiche Theil haben müsse[3]). Dies sei in der Ordnung und Ordnung sei Gesetz. Deshalb eben müsse das Gesetz herrschen und nicht der einzelne Bürger. In dem Menschen komme auch noch das Thier hinzu mit seiner leidenschaftlichen Begierde, das Gesetz aber sei die Vernunft ohne Begierde. Daß durch dasselbe nicht alles Einzelne bestimmbar wäre, mache zwar das Eingreifen menschlicher Beurtheilung nöthig, diese brauche aber nicht einem bestimmten einzelnen Menschen, als einem Könige, anvertraut zu sein; sie könne vielmehr auch Vielen zukommen, denn jeder durch das Gesetz gebildete Herrschende entscheide gut. Ungereimt sei

[1]) A. a. O. L. 3. c. 10. §. 3—6.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 10. §. 7.
[3]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 3. L. 6. c. 1. §. 6.

die Annahme, daß ein Einzelner richtiger urtheile als Mehre; bedürften doch selbst die Alleinherrscher der Freunde als Mitherrscher, und als Freunde wären diese die Gleichen der Herrscher und müßten als solche gleiches Recht mit diesen haben. Weder angemessen noch gerecht sei es, daß unter Aehnlichen und Gleichen Einer der Herr aller Anderen sei, möchte jener ohne Gesetze statt des Gesetzes, oder möchten Gesetze sein [1]).

Freilich sei eine jede Verfassung der Natur der Menschen, für welche sie gegeben werde, anzupassen, und in Beziehung darauf würden Verschiedenheiten eintreten. Für eine Volksmenge, deren Natur sich dazu eigne, die politische Herrschaft eines durch Tugend hervorragenden Geschlechtes zu ertragen, passe das Königthum, die Aristokratie dagegen für eine Menge, die ihrer Natur nach dahin sich neige, in Freiheit verharrend der politischen Herrschaft Solcher sich zu unterwerfen, die zu herrschen durch ihre Tugend befähigt wären, republikanisch dagegen wäre eine Menge, in welcher der Geist der Kriegerlichkeit vorherrsche, und die im Stande sei, dem Gesetze gemäß zu gehorchen und zu gebieten, sowie auch die Reichen wie die Armen nach Gebühr Antheil an der Regierung nehmen zu lassen [2]).

Geschähe es jedoch, daß ein ganzes Geschlecht oder ein Einzelner aus der Menge dergestalt vor den Anderen sich auszeichne, daß jenes oder dieser an Tüchtigkeit die aller Anderer überträfe, dann würde es gerecht sein, einem solchen königliche Herrschaft zu übertragen. Wer solchergestalt sich erweise, der müsse Herr über Alles sein. Denn man könne doch nicht von ihm verlangen, daß er gehorchen solle, da er das Gesetz in sich selbst trage. Er wäre wie ein Gott unter den Menschen anzusehen. Verdrängen dürfe man ihn nicht, und es bleibe daher nur übrig, was auch naturgemäß wäre und Jeder gern thun würde, daß man ihm sich freiwillig

[1]) A. a. O. L. 3. c. 11. §§. 8. 9.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 11.

unterwürfe. Männer solcher Art müßten in ihren Städten zu beständigen Königen erkiest werden. Die erbliche Würde jedoch einem Könige zu übertragen hielt Aristoteles nicht für rathsam. Denn die Erfahrung lehre, daß Kinder nicht immer ihren Aeltern gleich wären, und wo dies in Rücksicht auf eine königliche Familie einträte, könnte es sich nachtheilig erweisen. Wenn jedoch ein ganzes Geschlecht oder irgend Einer sich dergestalt an Tüchtigkeit auszeichne, daß es oder dieser alle Andere überträfe, dann wäre es gerecht, daß diesem Geschlechte die Königswürde und die höchste Herrschermacht übertragen oder daß jener Eine zum Könige erhoben werde [1]).

In seinem Werke über die Politik weicht Aristoteles in Rücksicht auf die über die Verschiedenheit der Verfassungsformen gegebenen Bestimmungen in etwas von dem ab, was er darüber in seiner Ethik gesagt hatte. Wenn er dort als die drei Verfassungsformen, die man mit Recht nur als solche bezeichnen dürfe, das Königthum, die Aristokratie und die Politeia oder den Bürgerstaat nannte [2]), so giebt er in der Ethik als die drei Verfassungsformen das Königthum, die Aristokratie und die Timokratie an. Ausartungen dieser verschiedenen Verfassungsformen sind ihm zufolge die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie. Unter jenen drei guten Verfassungsformen hält er das Königthum für die beste. Denn Königthum ist ihm diejenige Verfassungsform, in welcher ein mächtiger Alleinherrscher nur für das Gemeinwohl besorgt ist, in keiner Weise aber seine Macht mißbraucht, um den eigenen Vortheil zu suchen. Ein wahrer König wäre nur der, der frei in Selbstgenügsamkeit dastehe und unabhängig vom Gute. Ein solcher habe kein weiteres Verlangen, und suche daher nicht sein eigenes Wohl, sondern das der Anderen, die von ihm beherrscht würden. Eine Verfassung, in der in solchem Sinne die Regierung geführt werde, sei die beste von allen, die

[1]) A. a. O. L. 3. c. 8. §. 1—7. c. 10. §. 9. c. 11. §§. 11. 12. 13.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 5. §. 2. c. 12. §. 1.

ſchlechteſte aber von den guten Verfaſſungen ſei die timokratiſche, in welcher die Macht nicht nach der Tugend, ſondern nach Vermögensſchatzung vertheilt werde. Sie könne auch Politeia genannt werden. Ariſtokratie heiße die Verfaſſung, in welcher nach Würdigkeit und Tüchtigkeit das Recht auf die Herrſchaft vertheilt würde [1]).

Wenn nach dem hier Angegebenen unläugbar iſt, daß auch dem Geiſte des Ariſtoteles, wie dem Platons, das wahre Königthum als das höchſte Urbild aller Verfaſſungsformen vorſchwebte, ſo genügte daſſelbe doch bei näherer wiſſenſchaftlicher Erwägung dem Bewußtſein jenes zuerſt genannten Philoſophen nicht. Der tiefere Grund des in dieſer Rückſicht obwaltenden Unterſchiedes zwiſchen ſeiner Anſicht und der Platons liegt offenbar in Verſchiedenheit der Auffaſſung des Staatslebens und des Staatszwecks. Platon achtete als den höchſten Zweck des Staatslebens die Darſtellung des Guten an ſich, eine im gemeinſamen Leben der Menſchen abbildlich herzuſtellende Verwirklichung der im Weltall herrſchenden Uebereinſtimmung oder ewigen Harmonie, und glaubte dies ſeiner Forderung Entſprechende nicht anders finden zu können als nur in der Alles verbindenden und die verſchiedenen Richtungen verknüpfenden Einheit königlicher Macht; der Zweck dagegen, deſſen Erreichung als das Höchſte für das Staatsleben Ariſtoteles aufſtellte, beſtand in einer freilich nur durch Erkenntniß und Tugend bedingten Glückſeligkeit der Bürger. Es kehrt immer und auch in der hier vorliegenden Beziehung der Gegenſatz, der überhaupt zwiſchen Platon und Ariſtoteles beſtand, der Betrachtung wieder entgegen. Man kann, wie ſchon bemerkt, den Gegenſatz ſo bezeichnen, daß man ſagt, im Platon habe die Beziehung aufs Göttliche, im Ariſtoteles die aufs Menſchliche vorgeherrſcht. Klar iſt an und für ſich ſelbſt, daß die menſchliche Darſtellung der Verknüpfung des Vielen zur Einheit nur in der Einheitlichkeit königlicher Perſönlichkeit

[1]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 10.

gegeben sein kann. Glückselig dagegen können und sollen nach Aristoteles Alle werden, die durch Tugend und Wissenschaft sich derselben würdig machen. Der aristotelische Zweckbegriff führt daher keineswegs so auf die Vorstellung von der Alleinherrschaft hin, wie der platonische Begriff vom Guten an und für sich und von der Darstellung desselben. Wohl aber führt jener Begriff auf den Gedanken hin, daß im Staate Tugend und Wissenschaft herrschen müsse, und daß dies nur möglich wäre, inwieweit die Bürger desselben Theil an dem hätten, was sowohl das Gemeinwohl des Ganzen fördere als die Glückseligkeit der Einzelnen erwirke [1]). Eben darin bestehe das wahre Wesen der Aristokratie, daß allein in ihr der gute Bürger zugleich auch schlechthin guter Mensch sei; allen anderen Verfassungen nach wären die Bürger nur beziehungsweise in Rücksicht auf ihre Formen gut zu nennen. Bürger nämlich im eigentlichen Sinne des Worts sei der, der Theil an den Ehrenstellen im Staate habe und da die Berechtigung zu dieser Theilnahme nicht in allen Staaten an Tugend geknüpft sei, so wären auch menschliche Tugend und bürgerliche Tüchtigkeit nicht in allen Staaten sich gleich, sondern nur da, wo jene Berechtigung an die Tugend an sich geknüpft sei. Darin aber, daß dies geschehe, beruhe eben der eigentliche Charakter der wahren Aristokratie [2]). Freilich stände nicht zu läugnen, daß es gewisse Verfassungen gäbe, die nicht reine Aristokratien wären und dennoch durch diesen Namen bezeichnet würden. Es wären dies solche Verfassungen, die den reinen Charakter der Oligarchie oder den des Bürgerstaats nicht an sich ausprägten, aber in denen doch auch die Berechtigung zu herrschen nicht rein von Tugend abhängig gemacht würde, sondern von Reichthum und Tugend zugleich. Eine solche Verfassung, in welcher dies der Fall wäre, würde mit Recht auch aristokratisch genannt. Denn um einem Staate aristokratischen Cha-

[1]) Aristot. Politic. L. 7. c. 12. §. 5. c. 13. §. 19.
[2]) Aristot. Politic. L. 3. c. 3. §. 6. c. 5. §. 10.

rakter zu verleihen, sei es nicht vonnöthen, daß die Tugend besonderer Zweck desselben sei, wenn er nur in dem Bereiche seines Volkslebens ehrenhafte, achtbare und vom Volke geehrte Männer hege und pflege [1]).

Nach Aristoteles wäre eigentlich nur die Aristokratie als die wahre Verfassung anzuerkennen, weil nur in ihr die durch geistige Bildung und Tugend zu erringende Glückseligkeit [2]) gewonnen werden kann. Die Vernunft und das Gesetz soll ihm zufolge überall herrschen, und er wiederholt stets den Grundsatz, daß es der Gerechtigkeit wie der Natur gemäß sei, daß den Leib die Seele beherrsche [3]). In einer vollkommenen, der Würde und dem Wesen des Menschen angemessenen und eben deshalb zur Glückseligkeit führenden Selbstgenügsamkeit setzt er den Zweck des Staats. Darum wollte er auch den Begriff desselben nicht mit dem der Familie oder dem irgend einer anderen größeren oder geringeren für die Erreichung irgend eines vereinzelten Zweckes eingegangenen Vereinigung verwechselt wissen [4]). Von dem Gedanken an die Familie zwar ging er aus, indem er den Staat sich bilden ließ aus einer Vereinigung mehrer Familien zum Dorf und mehrerer Dörfer zur Stadt. Eine Hauptsache jedoch war ihm in Rücksicht auf die Charakterisirung des Wesens des staatlichen Lebens, daß die aus der Vereinigung zu Stande gekommene Gemeinde sich nicht blos auf zeitliche Weise für die Erreichung vorübergehender Zwecke gebildet habe, sondern für den im Bewußtsein und Leben stets festgehaltenen Zweck eines vollkommen sich selbst genügenden, guten und schönen Daseins [5]). Der Forderung gemäß, die er hiernach aufstellte, bildete er sich seinen Begriff vom Staate aus, den er als ein Werk ansah, welches durch

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 10. 11.
[2]) Aristot. Ethic. L. 10. c. 7.
[3]) Aristot. Polit. L. 1. c. 2. §§. 10. 11. 12.
[4]) A. a. O. L. 1. c. 1. §. 2.
[5]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 7. 8.

die Natur gesetzt sei. Der Mensch nämlich wäre, wie er sagt, ein zum bürgerlichen Gemeindeleben berufenes Geschöpf und wer nicht durch Zufall sondern seiner Natur nach außerhalb eines solchen lebte, müsse entweder niedriger oder höher als der Mensch stehen [1]). Von den anderen Thieren aber, die in Horden sich schaarten, unterscheide sich der Mensch dadurch, daß ihm allein das Wort, die Sprache gegeben, so daß er vor jenen voraushabe, im Stande zu sein, was gut oder übel, was gerecht oder ungerecht sei, und sonst Anderes zu unterscheiden [2]).

Wie er das herrlichste aller Geschöpfe sei, wenn er zu der nur im Staate zu erreichenden Vollendung seines Daseins sich ausgebildet habe, so sei er das verworfenste, wenn er von Gesetz und Recht sich lossage; Besonnenheit und Tugend seien ihm verliehen, die er gegen die Verkehrtheit zu gebrauchen habe. Ohne Tugend wäre er das verderblichste und wildeste Geschöpf, der Wollust nur und der Begierde nach Fraß ergeben; zu dem, was staatlich sei, aber gehöre die Gerechtigkeit, und das Recht bilde die Ordnung des Gemeindelebens wie es bestimme, was derselben anpassend sei [3]).

Hiernach ist es die Gerechtigkeit, worin Aristoteles das Prinzip staatlicher Oberherrlichkeit setzt. Sehr scharf stellt er das, was der thierischen Natur im Menschen angehört, dem gegenüber, worin ein höheres, geistiges, der Würde des Menschen wahrhaft entsprechendes Dasein in Besonnenheit und Tugend beruht und wodurch der Mensch an ein Leben nach der Gerechtigkeit verwiesen ist, die es ihm gebietet, als einzelner Theil dem Staate als dem Ganzen sich hinzugeben und nach seinen Kräften das Gemeinwohl zu fördern, nicht aber den eignen Vortheil zu suchen [4]).

---

[1]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 9. 12.
[2]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 10. 11.
[3]) A. a. O. L. 1. c. 1. §. 12.
[4]) A. a. O. L. 1. c. 1. §§. 11. 12. L. 3. c. 5. §. 1.

Gleich an Streben nach Bildung, nach Tugend und Erkenntniß dachte ſich Ariſtoteles die Bürger in dem Staate, der ihm als eigentliche und ächte Ariſtokratie galt. Darum ſollte auch in dieſem Staate jeder einzelne Bürger gleichen Antheil an der Berechtigung zum Herrſchen haben. Er dachte ſich überhaupt das ſtändiſche Verhältniß in dem Staate, den er für den vollkommenſten hielt, ganz anders als es Platon für ſeinen Staat ausgebildet wiſſen wollte. Wenn ſich Platon den ganzen Menſchen für ſeinen Staat zum Vorbilde nahm, und dem gemäß nach der Dreifachheit der Seele auf den Gedanken von drei Ständen kam, ſo erkannte Ariſtoteles nur einen Stand an, der wirklich am Staatsleben Theil nehme. Was für Platon als dritter, vom Leben des Ganzen wirklich umſchlungener Stand, als Organ der Ernährung gilt, das hat für Ariſtoteles in Rückſicht auf ſtaatsbürgerliches Leben keine Bedeutung in Beziehung auf ſich ſelbſt, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes. Denn es wird von ihm gar nicht als ein dem Staatsleben innerlich und lebendig Angehöriges betrachtet, ſondern nur als ein demſelben als äußerliches Bedürfniß Nothwendiges. Jeder Einzelne nämlich ſollte in den Stand geſetzt werden, durch Tugend Glückſeligkeit zu gewinnen. Weil es aber der Muße bedarf, ſowohl zur Tugend zu gelangen als auch für die Beſchäftigung mit öffentlichen Angelegenheiten, ſo verſtand es ſich nach Ariſtoteles von ſelbſt, daß in der vollkommenen Republik, in welcher die Tugend wirklich zur unbedingten Herrſchaft gelangt ſein würde, jeder Bürger ſorgfältig alles Betreibens von Geld- oder Handelsgeſchäften, ſowie auch der Handwerkerarbeit und ſelbſt des Ackerbaues ſich enthalten müſſe. Dem Handwerker ſollten keine bürgerlichen Rechte ertheilt werden ſo wenig wie irgendwem, der ſich nicht ausſchließlich der Tugend befleißige. Die Aecker als Eigenthum den Bürgern gehörig würden von Arbeitern zu beſtellen ſein, die nothwendig Sklaven oder Barbaren ſein oder außerhalb der Stadt dieſelbe umwohnen müßten. Zum Daſein

des Staats wären die Landbauer, die Handwerker und Lohnarbeiter durchaus nothwendig, aber nur durch den bewaffneten und den berathenden Stand werde die staatliche Gemeinde gebildet [1]).

Der Hauptsache nach unterscheidet sich freilich das, was Aristoteles in Rücksicht auf die Anordnung ständischer Verhältnisse will, nicht sehr von dem, was Platon in derselben Rücksicht für richtig hält. Wenn so aber auch Beide in ihrem Gedankengange auf gewissermaaßen ähnliche Ergebnisse kommen, so ist doch ihre geistige Auffassung dabei sehr verschieden. Eine solche Härte der Gesinnung wie sie sich an der Art und Weise, wie Aristoteles von dem Stande der Knechte spricht, kund thut, theilte Platon nicht. Hat auch der Gedanke, nach welchem dieser den Unterschied der Beschäftigungen und der Stände nach Verschiedenheit des von der Natur angewiesenen Berufs bestimmt sein läßt, Verwandtschaft mit dem Gedanken des Aristoteles, daß einige Menschen zur Knechtschaft, andere zur Freiheit geboren sind: so geht doch Platon nicht so weit, daß er die Mitglieder seines dritten Standes, wie Aristoteles die Arbeiter zu persönlichem Eigenthum derer gemacht wissen will, die als die Herrscher im Staat angesehen werden können. Er verleiht vielmehr den Mitgliedern seines dritten Standes das alleinige Recht auf Besitz und Eigenthum. Aristoteles dagegen verlangt nur um des Zweckes willen, daß ein Theil der Menschen den Pfad der Tugend verfolgen könne und auf diese Weise den höchsten Grad der Glückseligkeit zu erreichen in den Stand gesetzt werde, daß ein anderer Theil der Menschen zur Willenlosigkeit und zur Knechtschaft verurtheilt werde. Während er dem letzteren alle bürgerliche Berechtigung abspricht, sollen die, die jenem anderen Theile angehören, frei und die herrschenden sein [2]). Dies wäre nach seiner Ueberzeugung das richtigste

[1]) A. a. O. L. 2. c. 6. §. 2. L. 3. c. 3. §§. 2. 3. 4. L. 7. c. 8. §§. 2—5.

[2]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 10. L. 4. c. 9. §. 6.

Verhältniß. Damit hängt aber auch auf das Innigste die Forderung zusammen, daß jeder Bürger bürgerliche Tugend im vollen Sinne des Worts habe und nicht bloß in dieser oder jener Beziehung tugendhaft sei. Dies würde um so nothwendiger sein, da der Staat selbst nicht tugendhaft sein könnte, wenn nicht alle Bürger, die demselben angehörten, tugendhaft wären.

Außer Natur, Sitte und Vernunft wirke auch noch die Erziehung darauf hin, den Menschen tugendhaft zu machen. Da sei es denn ganz besonders Sache der Erziehung, in allen Bürgern eine Gesinnung zu wecken, in der sie sich daran zu gewöhnen im Stande wären, abwechselnd zu herrschen und beherrscht zu werden. Denn der Gleichheit, die in dem wohl geordneten Staat herrschen müsse, entspräche es, daß allen Bürgern Theil an der Herrschaft verliehen werde. In welcher Art es aber geschehen müsse, dies sei schon durch Naturgesetze vorgeschrieben, nach welchen in einer Gattung zwei Arten als alte und junge sich unterschieden, die Ersteren beherrscht zu werden, die Anderen zu herrschen bestimmt. Ein so durch das Alter übertragenes Recht auf Herrschaft könne aber Niemandem ein Aergerniß geben, und wer auf diese Weise an die Pflicht des Gehorsams gewiesen wäre, könne daran um so weniger Anstoß nehmen, jemehr er die Aussicht hätte, seinerseits zur Herrschaft zu gelangen, wenn seine Zeit gekommen wäre. Bei einer solchen Anordnung in Rücksicht auf Vertheilung der Herrschaft ergäbe sich auch noch dies, was, wie man sage, zweckmäßig sei, daß nämlich, wer zum Herrschen bestimmt wäre, in Gewöhnung an Zucht dazu erzogen würde [1]).

Außer der Verwaltung der bürgerlichen Angelegenheiten des Staats und der Beschützung desselben gegen etwaige feindliche Angriffe von Seiten der Nachbarn oder Uebelgesinnter im eignen Gebiete wäre indeß noch ein Drittes zu besorgen, der Dienst nämlich gegen die Götter des Staats. Es sei nicht

[1]) A. a. O. L. 7. c. 8. §§. 3. 4. L. 7. c. 13. §§. 1. 5.

schicklich, daß man Ackerbauern oder Handwerkern die priesterliche Würde übertrage; es gezieme sich vielmehr, daß der Dienst der Götter von Bürgern versehen werde. Da aber der Hauptkern der Bürger in zwei Theile zerfalle, in den der Bewaffneten und in den der Berathenden und es doch eben so angemessen sei, daß den Göttern ihr Dienst geleistet werde als dies, daß man den Bürgern in ihrem Alter Ruhe gewähre, so dürfte es am zweckmäßigsten erscheinen, diesen die Verrichtungen des Götterdienstes aufzutragen [1]).

In einer ähnlichen Art wie Platon theilt somit Aristoteles die Bürger seines Staats nach dem Lebensalter in den Stand derer, die im eigentlichen Sinne Hüter des Gemeinwohls sind und in den Stand der Krieger; es unterscheidet sich aber seine Eintheilung wesentlich von der, die Jener für seinen vollkommenen Staat will, darin, daß er nur jene beiden Stände als wirkliche lebendige Glieder des Staatsorganismus anerkannt wissen will, was aber sonst noch als nothwendiges Bedürfniß zum Bestande des Staats zu berücksichtigen ist, und als ein demselben äußerlich Anhaftendes und nicht innerlich in das Gewebe desselben Verflochtenes betrachtet [2]). Denn wenn er auch die ursprüngliche Gründung eines jeden Staats auf das äußere Bedürfniß zurückführt, dessen Befriedigung er als durchaus nothwendig, um zur Selbstgenügsamkeit und zur Glückseligkeit zu gelangen, erachtet: so gilt ihm diese Befriedigung in Beziehung auf seinen Begriff vom vollkommenen Staat doch nur als ein durchaus Untergeordnetes und höheren Zwecken der Tugend, der Weisheit und Schönheit Dienendes [3]). Mit dem Leben des Staats verhalte es sich wie mit dem Leben des einzelnen Menschen, und wie in diesem der edlere Theil der Seele, die Vernunft, den unedleren Theil zu beherrschen berufen wäre, so müsse auch im Staat das Bessere die Herr-

[1]) A. a. O. L. 7. c. 8. §. 6.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 8. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 7. c. 1. §. 5.

schaft über das Schlechtere üben [1]). Die Vernunft müsse herrschen; nöthig jedoch wäre auch, und dies bezweifle Keiner, daß ein Staat, um gut verwaltet zu werden, von der Sorge für die nothwendigen Bedürfnisse frei sein müsse [2]). Dazu gehöre aber nicht, wie Mancher behaupte, ein sehr ausgedehntes Gebiet. Es sei vielmehr zureichend, daß es allen Bedürfnissen genüge, und so der Staat so unabhängig wie möglich von den Bedürfnissen sei. Je mehr die Erzeugnisse desselben diesen Befriedigung zu verschaffen vermöchten, um so vortheilhafter sei es. Die Ausdehnung und die Fruchtbarkeit des Gebiets müßten so sein, daß die Bürger in den Stand gesetzt würden, in einer der Mäßigkeit angemessenen Weise in Muße frei zu leben. In Rücksicht auf die Gestalt des Landes müsse die Vertheidigungsfähigkeit desselben in der Art beachtet werden, daß es an sich schon dem Andringen des Feindes Widerstand leiste und dagegen den Auszügen der eigenen Truppe Erleichterung böte. Ueberhaupt müsse die Gegend eben so leicht zu überwachen wie zu vertheidigen sein. Auch wäre nöthig, daß die Stadt eben so vortheilhaft gegen das Land wie gegen das Meer zu belegen sei. Eine Hauptsache sei, daß man von allen Punkten aus sich Hülfe zu leisten und sich gegenseitig zu unterstützen durch erleichterte Verbindungen in den Stand gesetzt wäre, sowie denn auch dabei die Zufuhr aller Art, als der Feldfrüchte, des Holzbedarfs oder sonstiger Landeserzeugnisse zu beachten wäre. Erleichterung des Seeverkehrs sowie Vertheidigungsfähigkeit gegen das Meer zu seien gleichfalls in mancherlei Beziehungen vortheilhaft [3]); doch müsse durch Gesetze Sorge dafür getragen werden, daß nicht zum Nachtheil der Stadt die bürgerliche Ordnung in ihr durch einen zu lebhaften Verkehr mit Fremden Schaden nähme. Gefährlich sei in dieser Beziehung die Einrichtung eines öffentlichen Handelsmarkts,

[1]) A. a. O. L. 7. c. 2. §. 1. L. 7. c. 13. §§. 6. 9.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 6. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 7. c. 5. §§. 2. 3. 4. c. 10. §. 2.

wenn dadurch allerdings auch der Stadt Gewinn erwachse. Die Errichtung einer Seemacht würde allerdings auch Nutzen bringen. Was indeß ihre Größe und Stärke beträfe, so wäre diese nach der politischen Bedeutung und Stellung der Stadt gegen das Ausland abzumessen. Nothwendig wäre es nicht, daß die Stadt einen großen Ueberfluß an Matrosenvolk und was sich daran anschließe habe; denn aus diesem Volke dürfe doch Niemand unter die Zahl der Bürger aufgenommen werden. Da, wo eine gehörige Anzahl von Leuten, die die Stadt umwohnten und die Aecker bauten, vorhanden wäre, würden sich auch Seeleute leicht finden [1]).

In Rücksicht auf die Frage über die Stärke der Bevölkerung urtheilt Aristoteles ähnlich wie über die Frage in Beziehung auf die Ausdehnung des Landgebiets. Er mißbilligt die Meinung der Meisten seiner Zeitgenossen, daß zur Glückseligkeit des Staats die Größe desselben gehöre. Die diese Ansicht aufstellten, meint er, befänden sich ohnehin in Unwissenheit darüber, worin die Größe eines Staats bestehe. Sie suchten dieselbe in der Zahl der Einwohner, da es doch nicht die Menge, sondern vielmehr die Kraft sei, durch die ein Staat groß werde. Jeder Staat nämlich habe sein Werk zu vollbringen und der sei der größte, der dasselbe am besten auszuführen im Stande wäre. Wenn es indeß etwa auch auf die Menge ankäme, so dürfe man dieselbe doch nicht ohne Unterschied beachten. Denn in dem Gebiete eines jeden Staats versammelten sich Knechte, Schutzgenossen und Fremde haufenweis, die man doch nicht zu den Gliedern des Staats, durch die er wesentlich gebildet werde, rechnen dürfte. Nur durch diese Letzteren könne der Staat seine wahre Größe erlangen. Ein Staat, der voll von Einwohnern sei, die stets bei der Arbeit säßen, aber nur wenige Männer in Waffen und Wehr aufzuweisen habe, würde niemals ein großer Staat sein können. Denn es finde ein großer Unterschied Statt zwischen einem

[1]) A. a. O. L. 7. c. 5.

ſtark bevölkerten und einem großen Staat. Auch erweiſe es ſich durch die Erfahrung, daß es ſchwer und kaum möglich ſei, in einem überbevölkerten Staat Ordnung und Recht aufrecht zu erhalten, und von den Staaten, deren Geſetze geprieſen würden, habe keiner eine ſehr große Bevölkerung gehabt. Eine vernünftige Betrachtung lehre aber auch daſſelbe, was aus der Erfahrung erhelle. Das Geſetz wäre die Feſtſtellung einer gewiſſen Ordnung und gute Geſetze erwirkten nothwendig ein geordnetes Leben; aber eine übermäßig große Menge in Ordnung zu halten wäre unmöglich. Das vermöge allein die göttliche Macht, die das Weltall zuſammenhalte. Die Staaten hätten auch ſo gut wie alle anderen Dinge ihr gewiſſes Maaß, woran ſie ſich zu halten hätten. Der Staat von zu geringer Bevölkerung würde in Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe ſich ſelbſt nicht genügen, der aber, der überbevölkert wäre, keine Stadt ſondern eine Völkerſchaft ſein und nicht leicht eine geordnete Verfaſſung ertragen. Ein Staat wäre nur da vorhanden, wo die Bevölkerung im Stande wäre, ſich ſelbſt genügend in bürgerlicher Gemeinſchaft glücklich zu leben. Es könne ſich ein Staat wohl noch über dies Maaß hinaus vergrößern, aber dieſe Vergrößerung habe ihre Grenzen. Aus der Sache ſelbſt ergäben ſich die natürlichen Schranken. In den Bewegungen des Staatslebens begegneten ſich die des Herrſchens und des Gehorchens. Die Aufgabe derer, die zum Herrſchen berufen wären, beſtehe im Anordnen und Richten. Um aber über die Rechtsverhältniſſe gehörig entſcheiden und die Aemter nach Würdigkeit austheilen zu können, ſei es nothwendig, daß die Bürger miteinander bekannt und ſich untereinander zu beurtheilen im Stande wären. Wenn dies nicht der Fall wäre, würden die Wahlen und die Richterſprüche ſchlecht ausfallen. Dieſe beiden Gegenſtände leicht ohne Kenntniß der Verhältniſſe zu behandeln brächte Unheil, welches bei einer übermäßigen Bevölkerung gar nicht abzuwehren ſein würde. Ueberdies auch könnten leicht, wo eine ſolche vorhanden, Schutzgenoſſen und

Fremde unbefugterweise, unter dem Schutz der Menge sich verbergend, die Ausübung des Bürgerrechts sich anmaaßen. Offenbar sei daher das richtige Maaß für die Bevölkerung in der Bestimmung gegeben, nach welcher sie möglichst groß für ein sich selbst genügendes Gemeindeleben sein müsse, zugleich aber auch noch die gehörige Ueberwachung ermögliche [1]).

Wenn so die Bestimmung über die Größe der Bevölkerung eines an Glückseligkeit Theil habenden Staats grundsätzlich festgestellt wäre, so entstehe die weitere Frage darüber, wie diese Bevölkerung ihrer Natur nach beschaffen sein müsse. Es ließe sich die Bestimmung darüber wohl ohne große Schwierigkeit feststellen, wenn man das Leben der berühmtesten hellenischen Städte mit dem Leben der über die ganze Erde verbreiteten Völker in Vergleichung bringe. Die Völker des kalten Klimas, die in Europa wohnten, wären im Allgemeinen voller Muth, zeigten jedoch weniger rege Erkenntnißlust und Kunstfertigkeit. Ihre Freiheit zu vertheidigen wären sie zwar stets bereit, zu einem gesetzmäßig geordneten verfassungsmäßigen Leben jedoch eben so wenig wie dazu geeignet, über ihre Nachbaren zu herrschen. Die Völker Asiens dagegen seien erkenntnißreicher und kunstfertiger, aber ihnen fehle der Muth und sie verharrten unter dem Joche dauernder Knechtschaft. Das in der Mitte zwischen diesen Völkern wohnende Geschlecht der Hellenen vereinige die Eigenschaften jener beiden Geschlechter. Es besitze zugleich Erkenntnißvermögen und Muth. Es wisse sowohl seine Unabhängigkeit zu behaupten als gute Verfassungen zu gründen und das in dem Maaße, daß es, wenn es sich zu einer einigen Verfassung zusammenfände, seine Eroberungen über die Gebiete jener Völker auszudehnen im Stande wäre. Dieselbe Verschiedenheit zeige sich aber auch unter den einzelnen hellenischen Stämmen im Verhältniß gegeneinander. Hier fände sich eine einzelne Eigenschaft vorzugs-

[1]) A. a. O. L. 7. c. 4.

weiſe hervortretend, während dagegen dort ſich beide in einer glücklichen Miſchung harmoniſch zuſammenfänden. Einleuchtend ſei es, daß Erkenntnißvermögen und Muth dazu gehörten, um fähig zu ſein, von dem Geſetzgeber auf die Bahn der Tugend geleitet zu werden [1]).

Außer der Geſundheit der Seele der Bürger einer wohlgeordneten Stadt wird auch die Geſundheit des Körpers derſelben als eine nothwendig erforderliche Bedingung aufgeſtellt. Deshalb wird verlangt, daß die Stadt eine geſunde Lage habe und dabei bemerkt, daß Gebirgsabhänge gegen den Oſten hin abfallend von geſünderen von Sonnenaufgang her blaſenden Winden berührt werden und daß die vor dem Nordwind geſchützten Gegenden einen milderen Winter genießen. Nothwendig übrigens ſei, Sorge dafür zu tragen, daß überall in der Stadt eine hinlängliche Menge von Quellen und von fließendem Waſſer ſich fände. Wo es daran fehle, da müßten Ciſternen zur Aufnahme des Regenwaſſers angelegt werden, damit niemals etwa bei einer Belagerung und Einſchließung der Stadt es den Bürgern an Waſſer mangle. Darauf, daß ſtets Waſſer in Fülle für den Bedarf vorhanden wäre, müſſe um ſo mehr Sorgfalt verwandt werden, je größeren Einfluß diejenigen Dinge auf die Geſundheit hätten, deren häufigerer Gebrauch ein Bedürfniß für den Körper wäre. Es wäre daher auch polizeilich darüber zu wachen, daß das zur Nahrung beſtimmte Waſſer von dem zu anderen Zwecken verwandte gehörig geſchieden würde. Von nicht geringerem Einfluſſe auf die Geſundheit wie das Waſſer ſei auch die Luft; und eben deshalb wird in Beziehung auf die Lage der Stadt beſondere Rückſicht auf die dieſelbe beſtreichenden Winde genommen [2]).

Die Anſicht, daß eine Stadt keiner Mauern bedürfe, ſondern wegen ihrer Vertheidigung auf den Kriegsmuth und die kriegeriſche Kraft der Bürger vertrauen müſſe, wird als in

[1]) A. a. O. L. 7. c. 6.

[2]) A. a. O. L. 7. c. 10. §§. 1. 2. 3.

einem Vorurtheile der alten Zeit wurzelnd zurückgewiesen. Es sei aber, wird noch hinzugefügt, bei der Erbauung der Mauern neben der nothwendigen Berücksichtigung der Vertheidigungsfähigkeit die Rücksicht darauf, daß die Befestigungsanlagen zu einer Zierde der Stadt würden und so das Schöne mit dem Nützlichen sich verbände, nicht zu vernachlässigen. Eben dieselbe Sorgfalt wäre auch auf die Anlegung der Straßen und auf die Erbauung der Häuser zur Wohnung für die einzelnen Bürger zu verwenden [1]).

Nicht wie Platon wollte Aristoteles die Freien alle zusammenwohnen lassen, sondern wie er den Staat aus der Vereinigung von Familien hervorgehen ließ, wollte er auch jeder einzelnen Familie ein eigenes Haus gelassen wissen. Dem entspricht auch der Grundsatz von dem gesonderten Besitze, den er vertheidigte [2]). Das eigentliche ächte Eigenthum des Grundbesitzes schrieb er freilich der nur durch die Bewaffneten gebildeten Staatsgemeinde zu; vertheilt aber sollte es in einzelnen Besitzungen an die Bewaffneten in der Art werden, daß der Besitz, wenn er auch durch die Benutzung in freundschaftlicher Weise ein gemeinschaftlicher werden müsse, selbst doch nicht ein gemeinschaftlicher sei und daß Keiner der Bürger in Rücksicht auf seinen Lebensunterhalt Mangel leiden dürfe. Das ganze Landgebiet soll in zwei Theile getheilt werden, von denen der eine im gemeinsamen Besitz des Staats bleibt, der andere unter die einzelnen Bürger vertheilt wird. Jener erstere im Gemeinbesitz verbleibende Theil wird wieder so vertheilt, daß die Erzeugnisse des einen Theils für den Aufwand, den der Dienst der Götter erforderlich macht, die Erzeugnisse des anderen für den der gemeinsamen Mahlzeiten verwendet werden sollen. Der für den Einzelnbesitz bestimmte Theil des Landgebiets soll auch in zwei Theile zerfallen, in das innere in der Nähe der Stadt belegene Gebiet nämlich und in das äußere

[1]) A. a. O. L. 7. c. 10. §§. 4—8.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 2. §. 5.

Grenzgebiet. In diesen beiden Gebieten soll in einer dem, was als Anordnung Platons [1]) anderswo getadelt wird, ganz entsprechenden Weise jedem Bürger ein Grundstück zum Besitz angewiesen werden, damit er an beiden Gebieten Theil habe. Für eine solche Anordnung, die er überhaupt als der Gleichheit und Gerechtigkeit gemäß bezeichnet, führt auch Aristoteles als Hauptgrund an, daß dadurch die Einigkeit der Bürger in Rücksicht auf Krieg mit benachbarten Staaten am besten gefördert werde, da, wenn nicht alle Bürger gleicher Gefahr durch Einfälle benachbarter Feinde ausgesetzt wären, sie auch nicht stets alle in Rücksicht auf die Art und Weise, wie die Verhältnisse zu den Nachbarn zu behandeln wären, einig sein würden [2]).

Gleichheit des Werthes der Landloose wie Unveränderlichkeit in Rücksicht auf den erblichen Familienbesitz derselben wird sehr gepriesen, jedoch auch noch hinzugefügt, daß diese Gleichheit allein nicht genüge. Denn es könne dieselbe allerdings vorhanden, aber das Maaß des Besitzes entweder zu groß oder zu klein sein. Im ersteren Falle würde Veranlassung zur Schwelgerei gegeben, im letzteren aber Noth und Elend eintreten. Es müsse der Gesetzgeber daher neben der Gleichheit des Besitzes auch ein mittleres Maaß desselben zu erzielen suchen [3]).

Wenn jedoch dies auch geschähe, so wäre damit doch noch nicht viel gewonnen [4]). Denn mehr Gewicht sei auf die Ausgleichung der Begierden als auf die der Besitzungen zu legen. Die Ausgleichung der Begierden sei nur dadurch zu erreichen, daß durch die Gesetzgebung kräftigst hingewirkt werde auf die Erziehung zur Tugend. Auf eine durch Gesetze wohlgeordnete Erziehung legte überhaupt Aristoteles wie Platon das Hauptgewicht und, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist,

[1]) A. a. O. L. 2. c. 3. §. 8.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 10. §§. 5. 6. 7. 8.
[3]) A. a. O. L. 2. c. 4. §§. 4. 5. c. 6. §. 11.
[4]) A. a. O. L. 2. c. 4. §. 5.

wohl ein zu großes. Wo die Fülle und Tüchtigkeit der Gesinnung fehlen, da können Gesetze nicht helfen, die überhaupt nichts Wirkliches zu schaffen, sondern nur das die Seele lebendig Erfüllende begriffsmäßig zum Bewußtsein zu bringen im Stande sind; wo aber in einer gewissen Zeit ein ganzer Lebenskreis, von dem das Ganze, die Alten wie die Jungen, die Erziehenden wie die, die erst erzogen werden sollen, von dem lebendigen Geiste der Tugend oder nach unseren Begriffen von dem des Christenthums ergriffen und erfüllt ist, da macht sich die Sache von selbst und von selbst gestalten sich die Verhältnisse in dem Maaße, wie das überhaupt hier auf Erden möglich ist, zu einer wohlgeordneten und wohlgemäßigten Ausbildung. Ein einzelner Gesetzgeber oder auch mehre von Weisheit strotzend werden gegen den Drang der Entwicklung geschichtlicher Prinzipien und der davon abhängenden Umwandlungen in den Gesinnungen der Menschen Nichts vermögen. Dies haben auch zu ihrer Zeit Platon und Aristoteles zu ihrer Betrübniß erfahren müssen. Beide harten vergeblich auf Erlösung vom Uebel. Es hatte sich für sie die Zeit noch nicht erfüllt. Dabei ist nicht zu läugnen, daß die Ahnungen, die in seiner tieferen Gemüthlichkeit über Platon kamen und seinen Geist umschwebten, auf ein Höheres hinwiesen als auf das, worin Aristoteles seine Stütze und das Heil suchte.

Wahr freilich ist dies, daß auch Aristoteles nicht allein die Abhülfe auf dem Wege verständiger Mühwaltung suchte. Eine ursprüngliche Grundlage, auf die durch die Vernunft zu bauen wäre, setzte er allerdings voraus. Aber bis zum wahren inneren Kern des Heils war er durch die Schaale hindurch doch nicht schon gedrungen. Dreierlei, meinte er, erhöbe den Menschen zur Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit. Seine Naturanlage, die Sitte und die Vernunft. Zuerst gehe er aus dem Schooße der Natur als Mensch und nicht als Thier hervor und habe als Mensch gewisse Eigenschaften des Leibes und der Seele an sich. Dies aber von der Natur Mitgetheilte genüge

noch nicht, denn die Sitten wandelten Mancherlei zum Schlechteren oder zum Besseren um. Alle Thiere lebten mit Ausnahme weniger Arten, die einer gewissen Sitte gehorchten, nur nach ihrer Natur, der Mensch aber sei das einzige unter den belebten Wesen, welches zugleich auch nach der Vernunft sich richte; denn er allein habe Vernunft. Dies Dreifache müsse im Menschen übereinstimmen, und der Kampf, der oft in ihm gegen Natur und Sitte entstehe, weil die Vernunft ein Besseres, als was jene böten, anrathe, müsse sich ausgleichen. Hier nun fange das Werk der Erziehung an [1]). Die Gesetzgebung müsse in dieser Beziehung darauf hinwirken, daß das Höhere vor dem Niederen gepflegt werde. Dies Letztere sei zwar auch nicht zu vernachlässigen, doch stets der höchste Zweck im Auge zu behalten und das gehörig zu würdigen, was um sein selbst willen erstrebt würde und es von dem zu unterscheiden, was nur um eines Anderen willen wünschenswerth wäre [2]). So hätte der Geschäftsbetrieb zwar Werth und Bedeutung und der Krieg seinen Zweck, und zu Beidem auch müßten die Bürger erzogen werden; weit höher als Beides stehe jedoch Muße und Friede [3]). Das Nothwendige und Nützliche sei bei der Erziehung auch freilich zu beachten, mehr jedoch noch das Schöne.

Als ein ganz verfehltes Bestreben weist Aristoteles das, was besonders scharf an der Gesetzgebung von Sparta hervortritt, zurück, das Streben nämlich, die Bürger nur für kriegerische Eroberungen auszubilden. Durch Waffenstärke seiner Bürger und dadurch, daß er in den Stand gesetzt wäre, über seine Nachbaren zu herrschen, würde kein Staat, meint er, glückselig. Die auf Eroberung gerichtete Sucht reize nur den einzelnen Bürger dazu an, nach der Tyrannenherrschaft über seine eigene Vaterstadt zu streben; die wahre Aufgabe der Gesetzgebung aber bestehe sowohl in der Erziehung guter Menschen

[1]) A. a. O. L. 7. c. 12. §§. 6. 7.

[2]) Vergl. Aristot. Ethic. L. 1. c. 1. §. 4. c. 7. §§. 4. 5.

[3]) Aristot. Politic. L. 7. c. 13. §. 9.

als in der guter Bürger. Die kriegerischen Uebungen müßten überhaupt nicht für den Zweck betrieben werden, um vermittelst derselben in den Stand gesetzt zu werden, Andere, die eine schimpfliche Knechtschaft gar nicht verdienten, unters Joch zu bringen, sondern nur für den Zweck der Vertheidigung der eigenen Freiheit und der Herrschaft der Besten. Der dritte Zweck endlich bestehe darin, diejenigen zu bändigen, die ihrer Natur nach es verdienten, in Knechtschaft gehalten zu werden.

Dem Staate sei derselbe Endzweck gesetzt wie dem einzelnen Menschen und das Ziel des Staats dasselbe wie das des Einzelnen. Für Beide sei der Krieg nur um des Friedens, die Arbeit um der Muße willen. Der Friede sei aber nur dadurch zu gewinnen und zu behaupten, daß man sich auf den Krieg rüste, der Muße könne man sich nicht erfreuen ohne Mancherlei vorhergegangener Arbeit. Für die Erhaltung des Friedens bedürfe es daher der Tapferkeit und der Standhaftigkeit, für die Muße der Liebe zur Wissenschaft und für Beides der Besonnenheit und der Gerechtigkeit. Besonders hätten sich der beiden letzten Tugenden die zu befleißigen, die der Muße sich hingäben, denn wenn der Krieg zur Gerechtigkeit und Mäßigung zwänge, so verführe dagegen Behaglichkeit und Muße im Frieden leicht zum Uebermuth. Eines hohen Maaßes von Gerechtigkeit und Besonnenheit bedürften eben deshalb die, die der Zustände eines glückseligen Lebens sich erfreuten. Dieselben wären nicht zu erlangen durch die Uebung dieser oder jener einzelnen Tugend, sondern nur durch eine zu innerer Uebereinstimmung dessen, was auf dem Boden der Natur, der Sitte und der Vernunft ruhe, gebrachten Ausbildung, die das Werk der Erziehung sei [1]).

Es frage sich dabei, von welchem Punkte aus man mit der Erziehung beginne; es stelle sich aber leicht heraus, daß mit dem, was bei der Geburt durch die Natur gegeben, zu beginnen sei und man die Sitte in Beziehung auf die Vernunft

[1]) A. a. O. L. 7. c. 13.

zu behandeln und auszubilden habe. Denn die Geburt gehe von einem Anfange aus und wie jeder Anfang so habe auch dieser sein Ziel, das nämlich der Vernunft und des Geistes. Dieses Ziel sei für den Menschen das höchste. Wie aber Seele und Leib sich unterschieden, so unterschieden sich auch in der Seele zwei Theile, von denen der eine mit Vernunft begabt sei, der andere aber nur das Bereich der Begierde umfasse. Der letztere rege in seiner Bewegung sich früher als der erstere, wie der Leib sich früher entwickle als die Seele. Leidenschaft, Wille und Begierde zeigten sich schon beim Kinde gleich nach der Geburt desselben; Verstand und Einsicht entwickelten sich aber naturgemäß erst später. Die Sorgfalt für den Körper müsse daher der für die Seele vorangehen, und mit dem Körper und den Begierden habe man es zunächst zu thun, nicht um des Körpers und der Begierden willen, sondern um der Vernunft und der Seele willen [1]).

In Uebereinstimmung mit diesen Grundsätzen hat nun Aristoteles seine Lehre über die Erziehung in Beziehung auf körperliche, geistige und sittliche Gesundheit im Einzelnen weitläuftig ausgebildet. Er begnügte sich dabei nicht bloß damit, die Erziehung in das Bereich seiner Betrachtungen mit hereinzuziehen, sondern dehnte seine Aufmerksamkeit auch auf die Kindererzeugung aus, um die Regeln zu finden, nach welchen in der Ehe Sorge für die Geburt gesunder, starker und kräftiger Kinder zu tragen wäre. Er behandelt diesen letzteren Gegenstand in der Beachtung des Zweckes der Erzeugung vollkommener körperlicher Gestalten mit einer Härte und Schärfe der Gesinnung, die unserer milderen nicht entsprechen kann [2]). So empfiehlt er unter Anderem die Aussetzung krüppelhaft geborner Kinder. Doch in Beziehung auf die Bestimmung des Zwecks, welcher seiner Ueberzeugung nach zu verfolgen wäre, sind seine Betrachtungen allerdings höchstlich zu achten. Besonders das

[1]) A. a. O. L. 7. c. 13. §§. 21—23.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 14.

iſt zu preiſen, daß er auch in Rückſicht auf den hier vorliegenden Gegenſtand das überall und für jedes Verhältniß ihm vorleuchtende Ziel, das mittlere Maaß zu erreichen, feſthält. Mit der körperlichen Ausbildung, mit Leibes- und Ringübungen will er begonnen, nicht aber den Zweck dabei aufgeſtellt wiſſen, die Leibesſtärke in einer gewaltſamen Weiſe emporzutreiben. Er hielt nämlich durchaus nicht dafür, daß es dem Staate zum beſonderen Gedeihen gereiche oder für den einzelnen Bürger nützlich und ſchön wäre, wenn dieſer vorzugsweiſe dazu geſchickt wäre, im Wettſtreit des Laufens und Ringens den Sieg davon zu tragen. Ausgearbeitet ſollte nach ihm freilich der Körper werden, aber nicht in gewaltſamer, übermäßiger Anſtrengung und nicht für den Zweck der Arbeit eines Läufers und Ringers, ſondern vielmehr für den des Lebens eines freien Bürgers. Auch in dieſer Rückſicht ſei die richtige Mitte zu halten und Nichts zu übertreiben [1]).

Je nach dem Maaße wie das geiſtige Leben im Knaben erwacht, ſoll auch die Bildung deſſelben in Angriff genommen werden. Außer für die Ausbildung des Sinnes für die Erkenntniß, für das Gute und Schöne ſoll auch dafür Sorge getragen werden, daß das, was etwa in Rückſicht auf das Nützliche und Nothwendige für das äußere Leben von Natur her noch mangelhaft geblieben ſein könnte, durch das Mittel der Erziehung in der Jugend zur Fertigkeit erweckt werde. Dabei ſei jedoch zu beachten, daß nicht Alles dem freien Manne gezieme; offenbar daher dürfe von dem, was zu jenem gehöre, nur das betrieben werden, was den freien Mann nicht zum gemeinen Arbeiter erniedrige. Zur gemeinen Arbeit aber gehöre jede Beſchäftigung, jede Kunſt oder Gelehrſamkeit, die den Körper, die Seele oder den Geiſt eines freien Mannes zur Uebung der Tugend untauglich mache. Deshalb würden auch alle diejenigen, die ſich mit ſolchen Dingen beſchäftigten, die den Körper verunſtalteten, und die, die für Tagelohn dien-

[1]) A. a. O. L. 7. c. 14. §. 8.

ten, gemeine Arbeiter genannt; denn ihre Arbeit drücke den Geist und dämpfe die Kraft desselben. Ein zu großer Eifer in Rücksicht auf die Beschäftigung in den Gebieten der freien Wissenschaft sei indeß auch nicht zu empfehlen. Bis auf ein gewisses Maaß mit der freien Wissenschaft sich zu beschäftigen gezieme dem Freien allerdings; das Uebermaaß in dieser Rücksicht tödte indeß auch den Geist. Man habe übrigens sehr die Beziehungen zu unterscheiden, in Rücksicht auf welche gearbeitet werde. Ohne sich zu entwürdigen könne ein Jeder wohl, wenn es um des eigenen Besten oder um des von Freunden willen und in guter Absicht geschähe, das thun, was im Dienste eines Fremden gethan als Handlung eines Lohnarbeiters oder Knechtes erscheinen würde [1]).

Die Richtungen, auf welche in der Erziehung der Knaben und Jünglinge ihre Thätigkeit zu ziehen wäre, neigten sich also allerdings nach verschiedenen Seiten hin. Indessen dürfe man nie verkennen, daß es eine Art von Bildung gäbe, deren Besitz ohne alle Rücksicht auf Nützlichkeit oder Nothwendigkeit jedem freien Manne gezieme und dazu diene, das Leben zu verschönern. Es sei überhaupt nicht die Sache hochherziger und freier Männer, überall nach dem Nutzen zu fragen [2]). Das Schöne stehe höher wie das Nützliche und auch deshalb sei es bei der von der frühsten Kindheit an schon zu beginnenden Pflege und Uebung des Leibes nicht blos darauf abgesehen, den Körper zur Ausführung nützlicher und nothwendiger Verrichtungen geschickt zu machen oder etwa auf eine Abrichtung zu allerlei leichten Bewegungen: der Zweck müsse vielmehr der einer innerlich in sich zur Vollendung gebrachten Uebereinstimmung aller körperlichen Kräfte zur Darstellung der schönsten Gestalt sein [3]). Bis zu dem Alter der Mannbarkeit dürften daher auch die Leibesübungen nicht mit solchem Eifer und solcher

[1]) A. a. O. L. 8. c. 2. §§. 1. 2.
[2]) A. a. O. L. 8. c. 3. §§. 1. 2.
[3]) A. a. O. L. 8. c. 3. §§. 3. 4. 5.

Anstrengung betrieben werden, daß für das Wachsthum dadurch Schaden oder Nachtheil entstehe. Wenn aber nach erreichter Mannbarkeit einige Jahre der geistigen Ausbildung gewidmet wären, dann möge man wieder zur Uebung des Leibes zurückkehren und stärkere Anstrengungen und eine strengere Zucht dabei in Anwendung bringen. Auf diese Weise vermeide man die gleichzeitige Anstrengung des Geistes und Körpers, die nicht heilsam wäre, weil jede dieser Anstrengungen entgegengesetzte Wirkungen hervorrufe und körperliche Arbeit der geistigen Nachtheil brächte, geistige aber der körperlichen [1]).

Von den Richtungen geistiger Thätigkeit, deren Ausbildung er sowohl um des Nützlichen und Nothwendigen als auch um des Schönen willen verfolgt wissen will, schließt Aristoteles die in der Musik gegebene nicht aus. Er stellt weitläuftige Betrachtungen über die Musik an und erklärt sich mit denen unter den Philosophen einig, die in Rücksicht auf die Arten des Gesanges einen dreifachen Unterschied machen, und den Gesang, der die sittliche Gesinnung erhebt, von dem unterscheiden, der zu Thaten aufregt, sowie von dem, der in den Zustand einer leidenschaftlich schwärmerischen Begeisterung versetzt. In Beziehung darauf behauptet er, daß die Musik nicht blos um eines einzelnen Vortheils willen sondern für mehrere Zwecke zu gebrauchen sei. Denn sie könne zur Bildung des Geistes wie zur sittlichen Reinigung der Seele, in Anregung von Mitleid, Schreck und Begeisterung, aber auch blos zur Unterhaltung und Erholung nach angestrengter Arbeit dienen [2]). Wo sie zur Bildung des Geistes in Anwendung gebracht werden solle, da sei, wie von selbst erhelle, dem Gesange, der die sittliche Gesinnung erhebe, dem dorischen nämlich, der Vorzug zu geben. Zu Thaten aber und schwärmerische Begeisterung aufzuregen, dazu wären die phrygischen Gesangsweisen geeigneter.

[1]) A. a. O. L. 8. c. 4. §§. 1. 2.

[2]) A. a. O. L. 8. c. 4. §§. 1. 2. Arist. Poet. c. 6. §. 2. c. 11. §. 6. c. 13. §. 2. c. 14.

Die erstere, strengere dorische Tonart eigne sich für die Jugend, die zu Thaten aufregende phrygische für das Mannesalter und die milde, sanfte lydische für das Greisenalter [1]).

Daß in jedem freien Bürger das, was seiner Natur gemäß wäre, durch die Erziehung entwickelt werden und nach gleichem Maaße Jedem, was ihm gebühre, auch im Staate gewährt werde müsse, von diesem Gedanken ging eigentlich Aristoteles wie Platon aus, und verfolgte ihn in verschiedenen Richtungen. Das Bestehen der Knechtschaft rechtfertigte er durch die Voraussetzung, daß der Gegensatz zwischen Freien und Knechten durch die Natur selbst gesetzt sei und daß Vernunft und Sittlichkeit in einer der Würde des Menschen entsprechenden Weise überall in den Verhältnissen des menschlichen Lebens herrschen müsse. Kann man auch den Grundsatz, an dem in dem ersten Theile dieser Voraussetzung festgehalten wird, nicht als gültig anerkennen, so ist es doch sicher, daß man den des zweiten Theils zu würdigen wissen muß. Was sonst seinem Bewußtsein als das Urbild des vollkommenen Staats vorschwebte, war das Bild einer in Frieden und Muße nach den Geboten der Vernunft lebenden, durch Freundschaft verknüpften und zusammengehaltenen Gemeinde freier und gleicher Genossen [2]). Zur Belebung einer solchen Freundschaft war ihm auch die in Kreta und Sparta aufrechterhaltene, aus alten Zeiten herstammende Sitte der gemeinsamen Mahle von hoher Bedeutung. Für die ordnungsmäßige Abhaltung derselben sollten von Seiten des Staats die nöthigen Einrichtungen getroffen werden. Zur Deckung des für sie erforderlichen Aufwandes sollte ein Theil der Einkünfte des öffentlichen Grundbesitzes bestimmt sein. In jedem Gau wären die Bewohner desselben zu gemeinsamen Mahlen zu versammeln. In den befestigten Städten könnten die Wachthäuser der einzelnen Wachtmannschaften als Speisesäle dienen. Die Mahle der

[1]) A. a. O. L. 8. c. 7. §§. 8—11.

[2]) Aristot. Polit. L. 7. c. 13. §. 9. Ethic. L. 8. c. 1. §. 2. 3. c. 9.

oberen Staatsbehörden, sowie auch die der Priesterschaft aber wären am zweckmäßigsten da abzuhalten, wo auf der Burg den Göttern der Stadt ihre gemeinsamen Hauptheiligthümer eingerichtet wären. Dem ähnliche Einrichtungen wären auf dem Lande in den einzelnen Gauen zu treffen [1]).

So sollte auch bei dem täglichen Lebensgenusse jeder Bürger an die Gemeinschaft, in welcher er lebte, erinnert und das Freundschaftsband, durch welches sie zusammengehalten ward, im Gemüthe neubelebt werden. Die Oerter, wo die gemeinsamen Mahle abzuhalten waren, in den Wachthäusern oder in der Nähe der Tempel der Götter riefen Jedem die ernste Pflicht zur Vertheidigung des Staats und zur Verehrung der denselben beschützenden göttlichen Mächte ins Gedächtniß.

[1]) Aristot. Polit. L. 7. c. 9. §. 7. c. 10. §. 8. c. 11. §§. 1. 3. 4.

II.

Politik auf den Grund und das Maaß gegebener Zustände zurückgeführt.

Obgleich in der zunächst vorhergehenden Abhandlung die Ansichten des Aristoteles über Gleichheit und bürgerliche Berechtigung schon erläutert sind, so entsteht doch hier bei dem Uebergange aus dem Gebiete der Betrachtungen des aristotelischen Urbildes vom Staate in das Gebiet der Betrachtungen seiner an die durch das wirkliche Leben in der Erfahrung gegebenen Verhältnisse sich anschließenden Vorstellungen das Bedürfniß, den Gegenstand, auf den hingewiesen ist, noch einmal zu berühren. Dies Bedürfniß ergiebt sich daraus, daß er das Wort Aristokratie in verschiedenem Sinne braucht und wer darauf nicht genau achtet, nicht im Stande ist, sich ein klares Bild davon zu entwerfen, wie er eigentlich sich den besten Staat und das Verhältniß desselben zu den in der Geschichte ihm begegnenden Aristokratien gedacht habe. Hat doch selbst Niebuhr, wenn ich mich dessen richtig erinnere, irgendwo behauptet, Aristoteles habe die Timokratie, von der er doch nur in seiner Ethik als von der schlechtesten unter denen noch neben dem Königthum und der Aristokratie anzuerkennenden spricht, als die beste Verfassung geachtet. In gewisser aber auch nur in einer sehr beschränkten Beziehung ist die Behauptung von Niebuhr wahr in Beziehung auf die gegebenen staatsbürgerlichen Zustände nämlich, wie Aristoteles sie zu seiner

Zeit vorfand. Dieser stellt nämlich, wie schon im Vorhergehenden bemerkt ist, die Timokratie der Republik oder dem Bürgerstaate gleich, hält sie aber durchaus nicht für die beste Verfassung an sich, sondern nur für eine solche, die am besten dazu geeignet wäre, dem Staate gegen drohende Gefahren von Seiten oligarchischer oder demokratischer Elemente Schutz zu gewähren. Seinem Geiste schwebte von der besten Verfassung ein Bild vor, wie es in der zunächst vorhergehenden Abhandlung geschildert worden ist. Daß dieselbe in der Regel nicht herzustellen sei, sah er wohl ein; indeß verlangte er von Jedem, der sich des Werks der Gesetzgebung zu unterziehen berufen fühlte, daß er eine genaue Kenntniß von der an und für sich vollkommensten Staatsform sowohl als auch von der unter vorhandenen Umständen besten sich erworben habe. Drittens ergäbe sich noch als Erforderniß das Verständniß, gegebene staatsbürgerliche Verhältnisse so zu behandeln, daß sie Haltbarkeit in sich zu behaupten im Stande wären. Denn die Sache eines tüchtigen Gesetzgebers wäre nicht blos die, Einsicht davon zu haben, wie ursprünglich ein Staat zu bilden sei und nach der demselben gegebenen Grundlage in seinem Leben sich entfalten werde, sondern auch davon, wie einem schon vorhandenen Staat nach der Art und Weise, wie er sich entwickelt habe, die längste Dauer zu sichern sei. Außerdem aber auch müsse er diejenige Verfassung kennen, die für alle Staaten die angemessenste wäre. Denn es genüge nicht, in Phantasien über die vollkommenste Verfassung zu schwärmen, sondern es komme vielmehr darauf an, eine Verfassung aufzurichten, deren Anwendbarkeit und Brauchbarkeit im wirklichen Leben sich erwiese und von der man erwarten könne, daß sie willige Aufnahme fände. In der Staatskunst sei es übrigens nicht weniger schwierig umzugestalten als neu zu schaffen. Und bestehenden Verfassungen in Rücksicht auf das, was nicht zweckmäßig in ihnen erscheine, Abhülfe zu geben, müsse der Gesetzgeber auch im Stande sein. Dazu aber wäre

die Kenntniß der verschiedenen in der Wirklichkeit vorkommenden Verfassungen vonnöthen. Zu dieser unerläßlichen Kenntniß komme dann auch noch das Erforderniß der einsichtigen Beurtheilung nicht blos darüber, welches die besten Gesetze an sich wären, hinzu, sondern auch darüber, welche verschiedene Gesetze den verschiedenen Verfassungen am meisten entsprächen. Denn es verstehe sich von selbst, daß die Gesetze den Verfassungen, die Verfassungen aber nicht den Gesetzen anzupassen wären. Wenn nämlich in der Anordnung über die Ausübung der Regierungsgewalt, in der Art, wie sie zu vertheilen sei, in den Bestimmungen über die oberherrliche Macht und über den Zweck eines bestimmten Gemeindelebens das beruhe, was die Verfassung betreffe, so bestehe dagegen das, was das Wesen der von der Verfassung getrennt gedachten Gesetze berühre, in den Bestimmungen, nach welchen es denen, die die Herrschaft in Händen hätten, obliege, die Regierung zu führen und den Frevel gegen die allgemeine gesetzliche Ordnung abzuwehren [1]).

Mit diesen einleitenden Bemerkungen eröffnet sich Aristoteles die Bahn in das Gebiet der Betrachtungen über die historisch gegebenen Verfassungen. Ehe aber darauf näher eingegangen wird, ist noch hier Nachweis und Erläuterung in Rücksicht auf das zu geben, was im Vorhergehenden darüber gesagt ist, daß Aristoteles das Wort Aristokratie in verschiedenem Sinne gebrauche. Er thut dies aber darin, daß er sowohl von der ächten und eigentlichen Aristokratie redet, als auch von der sogenannten. Die erste ist ihm die, in welcher es um Berechtigung zu gewinnen, an der Herrschaft Theil zu nehmen, auf Tugend allein ankommt, die letztere aber eine gemischte Verfassung, in welcher neben freier Geburt, Reichthum oder Geburtsadel auch noch die Tugend berücksichtigt wird [2]). Wenn der Charakter der Aristokratie darin gesetzt wird, daß in demselben die Besten herrschen und die

[1]) A. a. O. L. 4. c. 1.

[2]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 10. c. 6. §. 5. c. 7. §. 6.

Ehrenämter nach der Tugend vertheilt werden [1]), so erhellt es nicht überall klar, ob in diesen Worten auch die Voraussetzung liege, daß, wie es allerdings in der ächten und eigentlichen Aristokratie sein soll, alle Bürger in Rücksicht auf die Berechtigung, Ehrenämter zu bekleiden, sich gleich wären. Es scheint vielmehr das Gegentheil der Fall zu sein, und außerdem daß Aristoteles von aristokratischen Richtungen in Oligarchien und auch davon spricht, daß Geburtsadel an Reichthum und Tugend geknüpft sei [2]), tritt es ziemlich deutlich bei ihm hervor, daß es eigentlich zwei Begriffe sind, die er von der aristokratischen Verfassung in seinem Geiste trägt.

Die eigentliche ächte Aristokratie, die wahre und reine, wie man sie nennen könnte, die unvermischte ist ihm die, in welcher in jedem Bürger bürgerliche Tugend und vollendete menschliche Tugend in vollkommener Uebereinstimmung vorhanden sind, so daß jeder Einzelne gleichmäßig fähig ist, seine persönlichen Angelegenheiten und die allgemeinen des Staats wohl zu verwalten, zum Herrschen wie zum Gehorchen geeignet und demnach auch gleiche Ansprüche wie jeder andere Bürger auf Ehrenämter hat. Diese Form schwebt aber dem Geiste des Philosophen nur als Urbild vor und daß dasselbe jemals verwirklicht werden könnte, daran zweifelt er selbst. Denn er hält es für unmöglich, daß in der Wirklichkeit ein Staat aus lauter tugendhaften Menschen bestehen könnte und nur gute Bürger, wenn auch der Staat ein tüchtiger sei, in demselben sich zusammenfinden würden. Wenn er auch noch zum Beweise für die Behauptung, daß nicht alle Bürger gleich an Tugend sein könnten, die Bemerkung hinzufügt, daß ein Staat aus ungleichartigen Theilen bestehe, wie jedes belebte Wesen aus Seele und Leib, die Seele aus Vernunft und Begier, die Familie aus Mann und Weib, das Eigenthum aus dem Herrn und dem Knecht, und aus noch weit ungleichartigeren

[1]) A. a. O. L. 1. c. 5. §. 7. L. 4. c. 6. §§. 3. 4.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 8. §§. 1—5. L. 4. c. 6. §. 5.

Theilen der Staat zusammengesetzt würde [1]): so will er doch dem Staat, den er für den vollkommensten hält, von keinen anderen durch die Natur bedingten bürgerlichen Ungleichheiten, als welche durch die Verschiedenheiten des Lebensalters gesetzt werden, wissen [2]). Wer in der ächten aristotelischen Aristokratie als wahrer Bürger geachtet werden soll, der muß gleiche Glückseligkeit wie der Staat und einen gleichen Antheil an derselben wie jeder seiner bürgerlichen Genossen haben und ihm daher auch gleich sein an Tugend. Nur wo die guten Bürger zugleich auch die besten Menschen sind, da ist ächte Aristokratie im aristotelischen Sinne vorhanden [3]). Der Begriff der Aristokratie zweiten Ranges, von der auch vielfach gesprochen wird, beschränkt sich entweder auf den Gedanken an die an Tugend geknüpfte Berechtigung, an der Spitze des Staats zu stehen und überhaupt Ehrenämter zu bekleiden, oder auf den an eine gemischte Verfassung, in welcher neben der Tugend auch freie Geburt und Reichthum Berechtigung zur selbstthätigen Theilnahme an der Staatsverwaltung verleihen [4]).

Den sogenannten Aristokratien stellt Aristoteles die Politeia oder den Bürgerstaat in gewissem Sinne zur Seite. Er sagt nämlich ausdrücklich, daß die von ihm erwähnte Art von Aristokratien entweder großentheils außerhalb des Bereiches der zu seiner Zeit bestehenden Staatsverfassungen läge oder sich dem nähere, was man Bürgerstaat nenne. Aus diesem Grunde müsse man beide Arten von Verfassungen in der Betrachtung zusammen als eins fassen [5]). In seiner Ethik indeß spricht er von dem Bürgerstaat als von dem nach *Τίμημα* oder Schatzung Timokratie genannten Staat und bezeichnet die auf Schatzung beruhende Verfassung desselben als die

---

[1]) A. a. O. L. 3. c. 2. §. 2.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 8. §§. 2. 3. 4. c. 13. §§. 3. 4.
[3]) A. a. O. L. 3. c. 3. §. 6. c. 12. §. 1. L. 4. c. 5. §. 10.
[4]) A. a. O. L. 4. c. 6. §§. 4. 5.
[5]) A. a. O. L. 4. c. 9. §. 2.

ſchlechteſte unter den drei Verfaſſungen, die er zu den nicht ausgearteten zählt, zugleich aber, während er der Ariſtokratie die Oligarchie als die Verfaſſung gegenüberſtellt, in welche jene zunächſt ausarte, als diejenige, die in ihrer Ausartung zunächſt in die Demokratie übergehe. Denn mit der Timokratie ſei die Demokratie darin verwandt, daß in ihr alle Bürger nach dem Verhältniſſe der Schatzung ſich gleich wären. Das geſellige Band, welches in dieſer Verfaſſung die ſtaatlichen Verhältniſſe zuſammenhalte, ſei der brüderlichen Freundſchaft zu vergleichen, durch welche, wenn nicht durch Verſchiedenheit des Lebensalters die Gleichheit geſtört werde, alle als Gleiche verbunden würden [1]).

Zur Charakteriſtik der Timokratie, der Politeia oder des Bürgerſtaats wird angegeben, daß ſie als eine Miſchung oligarchiſcher und demokratiſcher Elemente in der Mitte ſtehe zwiſchen der Oligarchie und der Demokratie [2]), und daß ſie zur Ariſtokratie erhoben werde, wenn noch den Prinzipien des Reichthums und der freien Geburt in Rückſicht auf ſtaatsbürgerliche Gleichſtellung das der Tugend hinzugefügt würde, ſo daß alſo der Bürgerſtaat und die Ariſtokratie nicht gar weit auseinanderlägen [3]). Die Timokratie beruht daher auf einer weſentlich anderen Grundlage als die Verfaſſung, die auf Tugend und Einſicht gebaut als die an ſich vollkommenſte geachtet wird. Das Bild dieſer letzteren, wie er es ſich in ſeinem Geiſte entworfen hatte, hält Ariſtoteles für das wirkliche Leben nicht feſt. In Beziehung auf die menſchlichen Zuſtände, wie er ſie in der Wirklichkeit vorfand, fragte er nicht nach der beſten Verfaſſung an ſich, ſondern vielmehr nach einer Verfaſſung, die für die meiſten Staaten und die meiſten Menſchen die beſte wäre. In dieſer Rückſicht glaubte er nicht, den Maaßſtab einer Tugend anlegen zu dürfen, der

[1]) Aristot. Ethic. L. 8. c. 10. §§. 3. 4. c. 11. §. 5.
[2]) Aristot. Polit. L. 2. c. 3. §. 9. L. 4. c. 6. §. 7.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 5.

für den Standpunkt gewöhnlicher Menschen nicht paßt, noch den einer Bildung, die nur bei gewissen Naturanlagen unter glücklichen Umständen zu gewinnen ist, noch den frommer Wünsche, sondern den eines Lebens, woran die Meisten Theil haben können und den einer Verfassung, die für die meisten Staaten sich eigne [1]). Jenen verschiedenen Standpunkten stehe, bemerkt er, der Geist der Aristokratie zu ferne, und eben aus diesem Grunde spürt er zuerst den Mitteln und Wegen nach, die zu einer verbessernden Umwandlung verdorbener Demokratien und Oligarchien führen könnten. Indem er den Gedanken einer Mischung demokratischer und oligarchischer Elemente verfolgt und ausbildet, steht er eigentlich ganz auf demselben Standpunkt, als auf welchem Platon bei der Entwerfung der Verfassung für seinen zweiten Staat stand. Die Vorwürfe, die er ihm macht, sind daher auch zum größten Theile höchst unbillig. Der Bürgerstaat Platons könnte eben so gut Timokratie genannt werden, wie der des Aristoteles, inwiefern nämlich das eigentliche Wesen der Timokratie in der Bedeutung, wie Aristoteles dies Wort nimmt, zurückgeführt werden muß auf ein Verhältniß, durch dessen Geltendmachung man den Streit der Armen und Reichen, demokratischer und oligarchischer Elemente in den Staaten des Alterthums auszugleichen bestrebt war.

Mit der Ausgleichung dieses Streites, die ihnen bei der Betrachtung der bestehenden Verhältnisse in den Staaten, von denen sie Kunde hatten, als eine nothwendige Aufgabe sich aufdrängte, glaubte jedoch Keiner von beiden, daß schon genug gethan sei. Wie vielmehr Platon in seinem Werke über die Gesetze stets und wiederholt auf die von ihm festgehaltenen sittlichen Urbilder zurückweist, so fühlt sich auch Aristoteles nur dadurch befriedigt, daß er seiner Mischung demokratischer und oligarchischer Elemente im Bürgerstaat aristokratische zumischt. In den Bewegungen des politischen Lebens der Hel-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9. §. 1.

lenen begegnen ihm drei Prinzipien, die Anſpruch auf politiſche Gleichſtellung machen: das der freien Geburt, das des Reichthums und das der Tugend [1]). Die Miſchung der beiden erſten Prinzipien bildet den Bürgerſtaat und kommt dann noch das dritte hinzu, dann entſteht eine gewiſſe Art von Ariſtokratie.

Um nun zur näheren Erläuterung ſeiner Anſicht über die den Umſtänden nach beſte Verfaſſung überzugehen, ſtellt als allgemeingültig Ariſtoteles den Grundſatz auf, daß das, was in der Mitte zwiſchen den Gegenſätzen liege, das Beſte ſei. Dieſe Beſtimmung überträgt er auch auf Staat und Verfaſſung, indem er von der Verfaſſung zugleich ſagt, daß man ſie in gewiſſem Sinne als das Leben des Staats bezeichnen könne. Es fänden ſich aber in jedem Staat drei Abtheilungen, Reiche, Arme und die Dritten, die in der Mitte ſtänden. Da nun überhaupt das das Beſte ſei, was in der Mitte ſtehe, ſo wäre auch offenbar der mittlere Beſitz der beſte. An ihn knüpfe ſich vorzugsweiſe Gehorſam gegen die Gebote der Vernunft, während dagegen ein das mittlere Maaß überſchreitender Beſitz von Vorzügen nur gar zu leicht Uebermuth erzeuge und dagegen ein übermäßiger Mangel knechtiſche Unterwürfigkeit. Wo die Verhältniſſe zu ungleich wären bilde ſich kein Staat von Freien, ſondern von Knechten und Herren, die von Neid oder Verachtung in der Art erfüllt wären, daß Freundſchaft und Gemeinſchaft, ohne die kein Staat beſtehen könne, verbannt würden. Die möglichſt herzuſtellende Gleichheit in jedem Staat wäre auch nur durch Vorherrſchaft des Mittelſtandes zu erreichen, der überdies in größerer Ruhe und Sicherheit lebe, da in ihm weder die Begierde nach dem Eigenthum Anderer ſich rege, noch ſein Beſitz, wie der der Reichen, Gegenſtand der Begier der Armen wäre. Wo der Mittelſtand die Macht habe, da wäre man vor Spaltungen, Aufſtänden und Aufruhr am meiſten geſichert; denn

[1]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 5.

nur da, wo ein Theil übermäßig reich wäre, ein anderer Theil in Dürftigkeit ſchmachte, entwickelten ſich Keime zum Uebergange in die Demokratie der ſchlechteſten Art oder in die der Tyrannenherrſchaft verwandte Form der Oligarchie [1]).

Beides will Ariſtoteles natürlicherweiſe vermieden wiſſen und deshalb entwirft er das Bild einer Verfaſſung, durch die er den von beiden Seiten her drohenden Gefahren begegnen zu können hofft. Ehe er jedoch die Verhältniſſe derſelben im Einzelnen verfolgt, hält er es ebendeshalb, weil ſie nur ein Mittleres zwiſchen Oligarchie und Demokratie verfolgen ſoll, für nöthig [2]), dieſe beiden letzteren Verfaſſungen näherer Betrachtung zu unterziehen, und denſelben Weg auch hier einzuſchlagen, dies dürfte wohl jedenfalls als zweckmäßig erſcheinen, wenn nicht vor Allem zuerſt darüber zu ſprechen wäre, wie ſich Ariſtoteles den Urſprung der Verſchiedenartigkeit der Verfaſſungen überhaupt gedacht habe und dann zunächſt darüber, wie von ihm der Begriff des Bürgerthums beſtimmt worden ſei.

Was nun jenes Erſtere betrifft, ſo giebt er als Grund davon, daß überhaupt verſchiedenartige Verfaſſungen ſich bildeten, die Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Beſtandtheile, aus welchen ein Staat beſtehe, an. Die erſte Grundlage würde durch verſchiedene Familien gebildet, von denen ein Theil arm, einer reich und der dritte in Rückſicht auf ſein Vermögen in der Mitte zwiſchen beiden ſtehe. Die Reichen gehörten zu den Schwerbewaffneten, während die Armen waffenlos wären. Das niedere Volk beſchäftige ſich theils mit Ackerbau, theils mit Kramhandel, theils mit Handarbeit. Die Reichen unterſchieden ſich theils nach dem Maaß ihres Vermögens, theils nach Geburtsadel, theils nach geiſtigen Eigenſchaften. Dieſen Unterſchieden nach bildeten ſich in Rückſicht auf Theilnahme an der Verwaltung des Staats die verſchie-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9.

[2]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 2. c. 7. §. 1.

benartigsten Verhältnisse aus. So hätten in alten Zeiten da, wo die Stärke der Staaten in Pferdezucht bestanden hätte, Oligarchien eigenthümlichen Charakters sich ausgebildet, weil Reiterei ein nothwendiges Bedürfniß für die gehörige Vertheidigung der Grenzen gewesen, zur Pferdezucht aber ein großer Aufwand nöthig wäre, den nicht einmal Alle, die man zu den Reichen zählen könnte, aufzubringen im Stande wären. Hiernach sehe man, wie verschiedene vorherrschende Richtungen in dem Leben bestimmter Staaten auch verschiedenartige Verfassungen hervorrufen müßten. Gewöhnlich würde nun bei der Bestimmung über die Vertheilung der Gewalten, worin ja eben das Wesen der Verfassung beruhe, entweder ein Maaßstab von Reichthum hergenommen oder das Prinzip einer gewissen gemeinsamen Gleichheit in Anwendung gebracht, man schiede nämlich entweder die Armen und die Reichen von einander aus, oder man fasse sie beide zusammen als gleich. Nothwendig also gäbe es so viele Verfassungen, als es Vorzüge und Unterschiede in Rücksicht auf die verschiedenen Bestandtheile des Staats gäbe. Als am schärfsten hervortretend wären aber zwei anzusehen, die man als die Hauptformen betrachten könne, von denen die übrigen nur Abweichungen wären. Nach den beiden angegebenen Prinzipien würden nur zwei Verfassungen anerkannt: die Oligarchie und die Demokratie. Die Aristokratie nämlich würde der Oligarchie gleichgesetzt und der Bürgerstaat der Volksherrschaft. Diese Gleichstellung nach der gewöhnlich herrschenden Ansicht sei aber unrichtig, denn es würde dabei weder in Beziehung auf die Aristokratie Rücksicht auf das in ihr herrschende Prinzip wohlgemäßigter innerer Uebereinstimmung, in der sich die Schönheit entfalte, genommen, noch in Beziehung auf den Bürgerstaat das in demselben waltende Prinzip wohlgeordneter Gesetzlichkeit in Betracht gezogen. Die Oligarchie und Demokratie wären beide nur als Ausartungen der beiden anderen Verfassungen aufzufassen, und die Begriffe dieser beiden verschiedenen

Verfassungen so zu bestimmen, daß demokratisch die Verfassung sei, nach welcher den Freigebornen und Armen, inwiefern sie die Mehrzahl bildeten, die Herrschaft zustände, oligarchisch aber die Verfassung, in welcher in geringerer Anzahl die Reichen und Edlergeborenen herrschen [1]).

Anderswo jedoch werden die hier in Frage kommenden Begriffe anders bestimmt. Es wird bemerkt, daß zufällig sei, ob in einem bestimmten Staate die Zahl der Reichen größer oder geringer als die der Armen sei und eben so auch die Verschiedenheit im umgekehrten Verhältnisse. Zwar sei es in der Regel der Fall, daß die Reichen die Minderzahl, die Armen die Mehrzahl ausmachten. Dies könne jedoch bei der Begriffsbestimmung nicht berücksichtigt werden, weil es an und für sich von einem Zufall abhänge und es überdies kaum oder nur selten eintreten würde, daß die Reichen die Mehrzahl bildeten. Das, wodurch sich Demokratie und Oligarchie wahrhaft von einander unterschieden, wäre Armuth und Reichthum, und wo Reichthum Bedingung der Herrschaft wäre, da wäre Oligarchie vorhanden, möchten der Reichen mehr oder weniger als der Armen sein; wo aber die Armen herrschten, Demokratie [2]).

Es hält jedoch Aristoteles nicht dafür, daß mit diesen Begriffsbestimmungen die Sache erschöpft sei. Er will damit nur allgemeine Haupt- und Grundbegriffe aufgestellt haben, bringt aber wiederholt darauf, daß anerkannt werde, es gäbe verschiedene Arten der Demokratie und Oligarchie nach den verschiedenen Bestandtheilen, aus denen jeder Staat zusammengesetzt wäre, und nach den verschiedenen Mischungen derselben. Von dieser Verschiedenheit hängt ihm zufolge auch die Verschiedenheit des Begriffs des Bürgerthums ab [3]), auf dessen nähere Beleuchtung jetzt überzugehen ist.

---

[1]) A. a. O. L. 4. c. 3. §§. 1—8.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 5. §§. 5. 6. 7.
[3]) A. a. O. L. 3. c. 1. §. 6.

Um wahrer Bürger im eigentlichen Sinne zu ſein gehört nach Ariſtoteles Theilnahme an der richterlichen Gewalt und zugleich an der Herrſchaft im Staate. In Demokratien ſtand im Alterthume die höchſte richterliche Gewalt und die höchſte Macht der Entſcheidung in Rückſicht auf die Verwaltung der Staatsangelegenheiten der Volksverſammlung zu. Darum auch ſchreibt Ariſtoteles Jedem, der in einer Demokratie das Recht hat, an der Volksverſammlung und an dem, was in derſelben verhandelt wird, Theil zu nehmen, wahres Bürgerrecht zu, wenn er auch niemals zu der Ehre gelangt, ein öffentliches Amt zu bekleiden [1]). Es gab aber im Alterthume auch andere Verfaſſungen als demokratiſche. Nicht überall außer in den demokratiſchen fanden berechtigte allgemeine Volksverſammlungen ſtatt. In keinem anderen Staate fiel das Recht der Theilnahme an der Volksverſammlung mit dem der Ausübung der Gerichtsbarkeit zuſammen. Es war das letztere vielmehr nach Maaßgabe der dem Richterſpruche zu unterwerfenden Gegenſtände an verſchiedene Behörden vertheilt und überhaupt konnte das Recht über Staatsangelegenheiten zu berathen und die richterliche Gewalt entweder allen Bürgern oder nur wenigen zuſtehe. Eine ſolche Ausdehnung oder Beſchränkung bezog ſich nicht blos auf beſtimmte Behörden und Perſonen, ſondern auch auf beſtimmte Gegenſtände. Den Begriff des Bürgerthums für andere als demokratiſche Staaten beſtimmt daher Ariſtoteles ſo, daß er den einen Bürger nennt, der das Recht habe, zu einem berathenden oder richterlichen Amte zu gelangen [2]). Da nun das Recht, zu Ehrenämtern zu gelangen, nach dem verſchiedenen Geiſte und Charakter der Verfaſſungen des griechiſchen Alterthums verſchieden vertheilt war, ſo wird daraus gefolgert, daß es auch verſchiedene Arten von Bürgern geben müſſe, dabei aber der Gedanke feſtgehalten, daß im eigentlichſten Sinne nur der Bürger ſei, der an

[1]) A. a. O. L. 3. c. 1. §. 4.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 1. §. 8.

Ehrenſtellen Theil hat [1]). Wird dabei an den beſten Staat gedacht, ſo fügt ſich noch dieſer Beſtimmung die andere hinzu, daß zugleich Vermögen und Willen vorhanden ſein müßten im Gehorchen und im Herrſchen das ganze Leben nur der Tugend dienſtbar zu machen [2]).

Nur das iſt es, worauf im eigentlichſten Sinne ein wahres Bürgerrecht gegründet ſein ſoll, welches zugleich auch die Berechtigung zu vollkommener Gleichheit in ſich ſchließt. Eine ganz und gar andere Art von Gleichheit aber iſt die, von der der Begriff der Demokratie abhängig gemacht wird. Es wird nämlich unter den verſchiedenen Arten demokratiſcher Verfaſſungen, die es gäbe, als die erſte diejenige bezeichnet, die vorzugsweiſe auf Gleichheit ſich gründet. Unter dieſer Art von Gleichheit wird aber keineswegs die verſtanden, die in einer dem Geiſte der Ariſtokratie entſprechenden Weiſe auf Gleichheit in Tugend und Einſicht beruht. In Beziehung auf demokratiſche Gleichheit wird nur das natürliche Daſein eines mit Anlage zur Vernünftigkeit begabten und zur Ausbildung dieſer Anlage, wie auch noch ſonſt ſeiner natürlichen Fähigkeiten zur vollendeten inneren Uebereinſtimmung berufenen Weſens berückſichtigt. Natürliche Geſchöpfe ſolcher Art ſind es, denen ohne Unterſchied darnach, ob ſie dem Berufe, der ihnen als Menſchen obliegt, genügen oder nicht, in der reinen Demokratie Gleichheit bürgerlicher Rechte zuſteht. Dieſe Demokratie findet ſich vor, wo durch das Grundgeſetz beſtimmt wird, daß weder die Armen einen größeren Anſpruch auf Verwaltung von Staatsangelegenheiten haben ſollen als die Reichen, noch einem einzelnen Theile die höchſte Gewalt zuſtehen ſoll, ſondern beiden. Am leichteſten, wird geäußert, würde das, was Mancher wolle, daß nämlich in der Demokratie Freiheit und Gleichheit herrſche, ſich machen, wenn Allen ein

[1]) A. a. O. L. 3. c. 3. §§. 3. 4. 6.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 7. §. 13.

gleicher Antheil an politischen Rechten gewährt werde. Denn das Volk bilde stets die Mehrzahl und wenn der Meinung dieser Geltung verliehen werde, so fände offenbar Volksherrschaft statt. Als eine andere Art von Demokratie wird die bezeichnet, in welcher das Recht, zu Staatsämtern zu gelangen, von einer gewissen aber nur geringen Schatzung abhängig gemacht würde. Jedem, der ein gewisses Vermögen erwürbe, müßte jenes Recht zustehen, er desselben aber auch wieder verlustig gehen, wenn er sein Besitzthum verlöre. Drittens und viertens wird noch zwischen demokratischen Verfassungen unterschieden, in denen das Gesetz als höchste Macht allgemein anerkannt ist, das Recht aber, zur Verwaltung von öffentlichen Aemtern entweder an Untadelhaftigkeit des einzelnen Bürgers geknüpft oder nicht dadurch bedingt wird. Noch eine Art von Volksherrschaft kennt Aristoteles, der er kaum den Werth einer wirklichen Verfassung zuzugestehen sich geneigt zeigt. Es ist dies eine solche Demokratie, die zwar die angegebenen charakteristischen Merkmale an sich trägt, mit Ausnahme jedoch dessen, daß die höchste Gewalt nicht bei dem Gesetze ist, sondern von der Menge ausgeübt wird. Dieser Fall tritt ein, wenn die höchste Entscheidung nicht mehr an das Gesetz, sondern an die Volksbeschlüsse geknüpft wird. Dann ist das Volk in der Gewalt der Demagogen [1]).

Wo das Gesetz herrscht, behauptet mit Recht Aristoteles, da können keine Demagogen emporkommen, weil da die besten unter den Bürgern der Stadt die Angelegenheiten derselben leiten. Nur erst da, wo die Gesetze ihre Kraft verloren haben, erscheinen die Demagogen. Da ist das Volk, aus der Menge zusammengesetzt, der Alleinherrscher. Die Vielen sind da die Herren, nicht der Einzelne für sich, sondern Alle zusammen. Wenn aber ein solches Volk Alleinherrscher geworden, dann will es auch im Sinne gewaltsamer Alleinherrschaft seine

[1]) A. a. O. L. 4. c. 4. §§. 1—3.

Macht üben, nicht um das Gesetz sich kümmernd, sondern nur in der Laune des herrischen Eigenwillens frei sich ergehend. Die Schmeichler kommen zu Ehren und es bildet sich eine Herrschaft, die ihrem Charakter und Geiste nach der gleich kommt, wie sie unter den Monarchien als Tyrannis sich zeigt. Wie hier werden auch dort die Besseren geknechtet und die Volksbeschlüsse werden als Befehle geachtet. Was aber in den Umgebungen der Tyrannen die Schmeichler sind, das sind dort die Führer oder die Verführer des Volks und Beide nehmen in den verschiedenen Kreisen, in denen sie sich bewegen, eine gleiche Stellung ein. Daß die Volksbeschlüsse vor den Gesetzen Uebermacht gewinnen, daran tragen nur die Demagogen die Schuld, die Alles zur Entscheidung vor das Volk bringen. Indem sie darauf hinwirken, daß das Volk unumschränkte Macht über Alles gewinne, sie aber ihrerseits wieder die Meinung des Volks beherrschen, sind sie selbst die Allmächtigen, durch die die Menge sich überreden und bewegen läßt. Ein eigenes Mittel, Furcht einzuflößen, aber kennten und brauchten sie auch. Sie erhöben oder ließen Anklagen erheben gegen diejenigen, die in Aemtern und Würden ständen, und beriefen sich dabei auf den Richterspruch des Volks. Dies greife die Berufung freudig auf und die Aemter und Würden, so den Beschlüssen der Menge unterworfen, verlören alles Ansehn. Mit Recht wäre daher zu sagen, daß diese Verfassung eigentlich keine sei. Denn wo Gesetze nicht walteten, da wäre wirklich keine. Das Gesetz müsse die allgemeinen Verhältnisse ordnen und Bestimmungen darüber geben, in den einzelnen Fällen aber die Behörden der Verfassung gemäß entscheiden. Ein Zustand, in welchem Alles durch Volksbeschlüsse entschieden würde, könnte nicht als ein demokratischer Verfassung entsprechender betrachtet werden, da in einem solchen sich aufhöbe, was zum Wesen jeder Art von Verfassung gehöre, die Gesetzlichkeit nämlich. Denn durch die von den Demagogen hervorgerufenen Volksbeschlüsse würden keine gesetzliche Bestim-

mungen für allgemeine Verhältniſſe gegeben, ſondern Entſcheidungen in Beziehung auf Einzelnfälle [1]).

Nachdem ſo die Formen der Demokratie behandelt worden ſind, geht Ariſtoteles über auf die Betrachtung der verſchiedenen Formen der Oligarchie. Zuerſt ſpricht er von der, nach welcher das Recht auf die Gelangung zu Aemtern von einer ſo hohen Schatzung abhängig gemacht iſt, daß die Armen, obgleich ſie ſich in der Mehrzahl befinden, keinen Antheil daran haben, es jedoch mit der Erwerbung eines hinlänglichen Reichthums gewinnen. Eine andere Form wird unterſchieden, nach welcher die für die Theilnahme an der Regierung feſtgeſtellte Schatzung zwar nicht auf einen hohen Satz geſetzt iſt, die Beſetzung der Aemter aber dadurch eine Beſchränkung erleidet, daß das Wahlrecht nur denen zuſteht, die ſich im Amte befinden. Die Berückſichtigung aller Wahlfähigen bei der vollzogenen Wahl wird als ariſtokratiſch bezeichnet, als oligarchiſch aber die Sitte, nach der nur auf gewiſſe beſtimmte Perſonen Rückſicht genommen wird. Einer dritten Form wird gedacht, nach welcher das Amt erblich vom Vater auf den Sohn übergeht. Nach einer vierten Form vereinigt ſich mit der Erblichkeit die oberherrliche Gewalt in der Art, daß dabei nicht das Geſetz herrſcht, ſondern der Wille der einzelnen Perſonen, die ſich im erblichen Beſitze der Aemter befinden. Dieſe Form wird dem gleichgeſetzt, was unter den Monarchien die Tyrannis, unter den Demokratien die zuletzt beſprochene darſtellt [2]).

Der Geiſt des Ariſtoteles konnte ſich, wie Jedem von ſelbſt einleuchten wird, nicht damit begnügen, blos im Grundriſſe die beſonderen Hauptformen der verſchiedenen Verfaſſungen zu charakteriſiren. Ihm war auch das innere Leben in denſelben von einer zu großen Bedeutung als daß er es hätte unterlaſſen ſollen, dies auch ſeiner genaueren Betrachtung zu unter-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 4. §§. 4—7.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 1.

ziehen. So waren die manchmal in einzelnen Staaten vorkommenden Widersprüche, wie sie sich zwischen dem Charakter, wie sich derselbe an der Form der Verfassung eines bestimmten einzelnen Staats ausprägte, und dem Charakter, wie er in dem Volksleben desselben Staats sich offenbarte, seinem forschenden Blicke nicht entgangen. Er weist darauf hin, wie es häufig vorkomme, daß in Staaten, deren Verfassungen den Gesetzen nach keine demokratischen Formen an sich trügen, dennoch das Leben der Sitte nach und nach der Art und Weise, wie die Verwaltung geführt werde, dem entspräche, was volksmäßig zu nennen sei, und nach einem umgekehrten Verhältnisse wieder bei demokratischer Verfassung oligarchische Neigungen und Richtungen in Sitte und Verwaltung vorherrschend sich geltend machten. Solche Erscheinungen träten meistentheils nach Staatsumwälzungen hervor. Man hüte sich den eingedrungenen Neuerungen offen und geradezu entgegen zu treten, halte aber der Sache nach an den alten Zuständen möglichst fest. So geschehe es, daß die alten Gesetze zwar fortbeständen, diejenigen aber, durch die die Umwälzung herbeigeführt wäre, die Herrschaft behaupteten [1]).

Am schönsten, wird behauptet, blühe in Demokratien Volks- und Staatsleben da auf, wo die Hauptbevölkerung aus Ackerbauern bestände. Wenn nämlich die Ackerbauer und diejenigen Bürger, die in dem Besitze eines mittleren Vermögens wären, die Zügel der Verwaltung in Händen hätten, dann würde das Gesetz herrschen, da Solche, die mit der Arbeit, um sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen, hinlänglich beschäftigt wären, weder Zeit noch Lust hätten, ihre Aufmerksamkeit und Thätigkeit öffentlichen Geschäften zuzuwenden. Sie halten fest am Gesetz und nur in Fällen dringender Nothwendigkeit kommen sie zusammen, um Volksversammlungen abzuhalten. Dabei wird Jeder zugelassen, der sich ein Vermögen von der Höhe des nur gering angesetzten Schatzungsmaaßes erwirbt. In

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 2.

Oligarchie aber würde die Verfassung ausarten, wenn nicht Jedem diese an die Schatzung geknüpfte gleiche Berechtigung zukäme. Im Uebrigen würden die in dieser Demokratie auf ihr eigenes Tagewerk verwiesenen Bürger sich wenig um fremde Angelegenheiten kümmern. Lust am Regieren und Befehlen würde ihnen nur dann ankommen, wenn etwa die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten ein bedeutendes Einkommen brächte. Denn die Menge strebe mehr nach Geldgewinn als nach Ehre. In alten Zeiten habe sich das Volk Tyrannenherrschaft gefallen lassen, wenn man es nur ungestört seinem Geschäfte habe nachgehen lassen und es in seinem Besitze nicht angegriffen hätte. Noch immer auch mache man dieselbe Erfahrung in Oligarchien. Wenn indeß auch eine Neigung zum Herrschen in einem so gearteten Volke sich regen sollte, so würde es jedoch hinlänglich dadurch zufriedengestellt sein, daß ihm nebst dem Rechte, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen, das auf die Wahl derselben zustände. Es wäre daher in Demokratien solcher Art ganz heilsam, daß das Recht auf Wahl der Beamten, auf Rechenschaftsabnahme und auf den Sitz in Gerichtshöfen Allen zukäme, die Wahl der höheren Beamten aber in Rücksicht auf deren Wählbarkeit von einem gewissen Schatzungsmaaße abhängig gemacht werde und dies in einem steigenden Verhältnisse geschehe. Wolle man indeß das Vermögen nicht berücksichtigen, sondern Allen gleiche Rechte ertheilen, so müßte auf die Fähigkeiten gesehen werden. In diesem Falle würden mit Zustimmung des Volks und ohne vom Neid verfolgt zu werden stets die Besten an die Regierung kommen. Die Angesehneren und Vornehmeren würden alsdann auch zufrieden gestellt sein, wenn sie nicht von Geringeren beherrscht würden; wegen ihrer Verantwortlichkeit gegen das Volk aber würden sie eine gerechte Regierung führen [1]).

In irgend einer Weise von Anderem abhängig zu sein und nicht Alles thun zu können, was Einem beliebe, wäre

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §§. 1. 2. 3.

ganz gut und nützlich. Denn die unbedingte Freiheit setze dem Bösen, was jeder Mensch in sich trage, keine Schranken. Heil für den Staat aber erwachse daraus, daß die Verhältnisse in der angegebenen Weise geordnet würden. Die Tüchtigen und die Gerechten würden herrschen und dabei sich keiner Verletzungen gegen die Menge erlauben. Daß eine Verfassung, in welcher die Verhältnisse sich so machten, unter allen Demokratien die beste sei, leuchte klar ein. Bilden und erhalten könne sie sich indeß nur da, wo ein Volk so beschaffen wäre, daß der Charakter desselben ihrem entspräche. Um das Volk zu einem ackerbauenden heranzubilden, für diesen Zweck wären schon in vielen Staaten von früheren Zeiten her gewisse Gesetze vorhanden. Es war nämlich hier oder dort überhaupt verboten, daß der Grundbesitz des Einzelnen ein bestimmtes Maaß überschreite, oder auch nur in Beziehung auf entfernter von der Burg oder Stadt belegene Gebiete. Anderswo bestanden im früheren Alterthum Gesetze, nach welchen der Verkauf der ursprünglichen Familiengüter nicht gestattet war. Auf den gleichen Zweck, worauf dies Verbot hinging, bezog sich auch das hier oder dort vorkommende Gesetz, nach welchem ein Theil des festen Familieneigenthums nicht verschuldet werden durfte [1]).

Der Demokratie, deren Bevölkerung hauptsächlich aus Ackerbauern besteht, setzt Aristoteles die zur Seite, in welcher das Volksleben vorzugsweise an Viehzucht geknüpft ist. Ein solches habe mit dem Leben von Ackerbautreibenden viel Verwandtes und für den Kriegsdienst wären Hirten ihrer ganzen Lebensweise nach sehr geeignet. Ihre körperliche Beschaffenheit und ihre Gewohnheit Tag und Nacht unter freiem Himmel zu leben, mache sie für ein kriegerisches Leben geschickt. Alle andern Arten von Bevölkerung, wie sie sich in vielen Demokratien fänden, wären weit schlechter als die beiden genannten Arten von Ackerbauern oder von Viehzüchtern. Die Geschäfte

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 3. L. 6. c. 2. §. 5.

der Handwerker, der Krämer oder Tagelöhner ständen mit der Tugend in keinem Zusammenhange. Dazu käme noch, daß diese Art von Leuten sich beständig auf dem Markt und in den Straßen herumtrieben und dadurch für Volksversammlungen eine Neigung gewännen, während die auf dem Lande zerstreut wohnenden Ackerbauer weder zur rechten Zeit sich dazu einfänden noch überhaupt im gleichen Grade sich darum kümmerten. Strecke sich aber das Landgebiet in der Art in die Weite aus, daß die bebauten Aecker fern von der Stadt belegen wären, so böte sich sehr wohl Gelegenheit dar, eine gute Demokratie und selbst einen Bürgerstaat einzurichten. Die Mehrheit der Bürger müßte genöthigt werden, die Stadt zu verlassen und sich auf dem Lande anzusiedeln. Wie viel unruhiges Volk alsdann auch noch in der Stadt zurückbleibe, dem müßte es untersagt werden, jemals eine Volksversammlung ohne Theilnahme der Landbewohner abzuhalten [1]).

Daß die wahre, gediegene Kraft der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung in einem Staat, in welchem alle Bürger gleicher Freiheit genössen, unter den Landbewohnern zu suchen sei, dies hatte also Aristoteles sehr richtig erkannt. Deshalb sprach er auch die Ueberzeugung aus, daß man als Gesetzgeber in Demokratien nach Grundsätzen, die jener von ihm erkannten Wahrheit entsprächen, verfahren und sie im Verhältnisse zu den vorgefundenen Zuständen auf eine angemessene Weise in solcher Art anzuwenden wissen müsse, daß der schlechteste Theil des Volks stets von der Theilnahme an öffentlichen Geschäften ausgeschlossen bliebe [2]). Was die als die letzte Art der Demokratie von ihm bezeichnete Form, nach welcher Alle ohne Ausnahme zur Theilnahme an den Staatsgeschäften vollkommen gleich berechtigt wären, so urtheilte er, daß nicht jeder Staat im Stande wäre, diese Form zu er-

---

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §. 8.
[2]) A. a. O.

tragen und daß deren Haltbarkeit sehr unsicher wäre, wenn nicht wenigstens Sitten und Gesetze gemeinschaftlich zur Erhaltung derselben beitrügen [1]).

Wie Aristoteles grundsätzlich das Leben einer guten Demokratie auf Ackerbau gegründet sein lassen will, so will er dagegen das Leben einer guten Oligarchie auf Landesvertheidigung durch Waffenmacht gegründet wissen. Er geht nämlich von dem Gedanken aus, daß die Volksmenge einer jeden Staatsgemeinde aus vier Klassen bestehe: aus der der Ackerbauer, der Handwerker, der Krämer und Tagelöhner. Eben so viele Arten der Bewaffnung gäbe es auch, als nämlich: Reiterei, schwerbewaffnetes Fußvolk, leichtbewaffnetes Fußvolk und Seesoldaten. Wo nun die Gegend sich recht eigentlich für den Gebrauch der Reiterei eigne, da fände sich die beste Gelegenheit zur Gründung einer kräftigen Oligarchie. Denn die Bewohner einer solchen Gegend sähen Reiterei als das tüchtigste Schutzmittel, um sich zu vertheidigen, an und die Zucht und Unterhaltung von Pferden erfordere viel Aufwand und wäre nur denen möglich, die in dem Besitze eines großen Reichthums sich befänden. Wo dagegen Schwerbewaffnete in großer Anzahl sich fänden, da wäre es den Umständen entsprechend, eine Oligarchie zweiten Ranges zu gründen; denn diese Art der Bewaffnung bilde sich mehr unter Reichen als unter Armen aus. Leichtbewaffnetes Fußvolk und Truppen für den Seedienst enthielten mehr demokratische Bestandtheile in sich, so daß, wenn diese beiden letzteren Waffenarten irgendwo die Ueberhand gewännen, die Reichen bei dem etwaigen Ausbruch eines bürgerlichen Krieges in große Gefahr geriethen. Deshalb wäre den Reichen zu rathen, daß sie die Armen nicht zum leichten Kriegsdienst mit heranzögen, sondern bei ihrer Heereseinrichtung die Verschiedenheit der Stufen des Lebensalters berücksichtigten und die Knaben ihres eigenen Standes frühzeitig für den leichten Dienst, der keine große Beschwerde

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §. 9.

mit sich führe, erzögen. Diese könnten alsdann zu Jünglingen erwachsen als tüchtige Kämpfer mit in den Krieg ziehen [1]).

Als zweckmäßig übrigens wird es empfohlen, demokratische und oligarchische Elemente in der Art zu mischen, daß dadurch das Schroffe, was in schärferer Entgegensetzung sich erzeugt, gemildert wird. So wird es für gerathen erachtet, in Oligarchien in Rücksicht auf die nach der Schatzung ertheilten bürgerlichen Berechtigungen höhere und niedrigere Stufen zu bestimmen. Die niedrigeren Aemter könnten nach einer geringeren Schatzung ertheilt werden, während die wichtigeren und vornehmeren einer höheren bedürften. Auch müsse die Schatzung allein das Maaßgebende sein, so daß wer das erforderliche Vermögen sich erwürbe auch sofort in die Berechtigung, die durch das Gesetz an einen solchen Besitz geknüpft wäre, einträte. Dadurch werde auch das erreicht, daß durch Ergänzung der Anzahl der Bevorrechtigten für diese die Gefahr eines möglichen Uebergewichts der Nichtbevorrechtigten abgewendet würde. Bei solchen Maaßregeln würde der Charakter der Oligarchie sich dem des Bürgerstaats näher verwandt machen [2]). Um diese Verwandtschaft zu pflegen, wird auch noch als heilbringend erachtet, daß bei der Aufnahme von Bürgern in die Klasse der Regierenden darauf gesehen werde, daß der, dem sie zu Theil werden soll, dem besseren Theile der Bürgerschaft angehöre. Ersprießlich auch wäre es, daß die erforderliche Schatzung nicht zu hoch angesetzt würde. Nicht ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Aristoteles an anderen Stellen sagt, wünscht er sogar an einer Stelle [3]), daß die erforderliche Schatzung so gering sein möge, daß der Mehrzahl der Bürger Theil an der Berechtigung, Aemter zu verwalten, zustehe. Wenn einer bedeutenden Anzahl von Freigebornen jenes Recht zustände, so verstände es sich von selbst,

[1]) A. a. O. L. 6. c. 4. §§. 3. 4. 5.
[2]) A. a. O. L. 6. c. 4. §. 1.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 6. Vergl. L. 4. c. 5. §. 1.

daß dann nicht die höchste Gewalt einzelnen Menschen zuſtände, ſondern daß das Geſetz herrſche. Weit entfernt von einer königlichen Herrſchaft ſtehe eine ſo eingerichtete Regierung durch die Zahl derer, die daran Theil nähmen. Dieſe aber würden weder reich genug ſein, um ſorgenfrei einer vollkommenen Muße ſich hingeben zu können, noch arm genug, um vom Staat unterhalten zu werden. Für ſie ſei daher die Nothwendigkeit vorhanden, anſtatt ſich ſelbſt die Herrſchaft anzumaaßen, nach der des Geſetzes zu verlangen. Je nach Maaßgabe der Steigerung des Vermögens Einzelner und der davon berührten Steigerung des Maaßes der Schatzung, von der bürgerliche Berechtigungen abhängen, nimmt auch nach dem Urtheile des Ariſtoteles das Verderben in den Oligarchien bis zu dem Punkt überhand, auf welchem ihr Charakter dem der Tyrannis verwandt erſcheint [1]).

Dieſes Urtheil entſpricht der Ueberzeugung, nach welcher es zu erſtreben iſt, daß die Beſtandtheile des Staats ſich möglichſt gleichen, dagegen aber es zu vermeiden, daß in Schärfe ſich gegenüberſtehende Gegenſätze zur Ausbildung kommen [2]). Um dieſen Zweck zu erreichen empfiehlt Ariſtoteles Vermiſchung demokratiſcher und oligarchiſcher Elemente, aus welcher eine Verfaſſung hervorgehen würde, die am meiſten geeignet wäre, den Streit der Parteien beſchwichtigt zu halten. Es gäbe aber, ſagt er, eine dreifache Zuſammenſetzung und Miſchung jener Elemente. Man könne nämlich in die Geſetzgebung über irgend einen Gegenſtand, wie etwa über die Rechtspflege, oligarchiſche und demokratiſche Grundſätze zugleich aufnehmen. So wäre es oligarchiſch, die Reichen, denen die Rechtspflege obläge, mit Geldbußen zu beſtrafen, wenn ſie das ihnen anvertraute Amt nicht gehörig abwarteten, den Armen aber keinen Lohn für Ausübung des Richteramts zu geben. In

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §§. 6—8.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 9. §§. 6. 7.

Demokratien dagegen erhielten die Armen Lohn dafür, die Reichen aber für Vernachläſſigung ihres Amts keine Strafe. Die Einführung eines Gemeinſamen und in der Mitte zwiſchen Beidem Liegenden dürfte eine angemeſſene Vermiſchung hervorrufen. Eine andere Art, den Gegenſatz zwiſchen Demokratiſchem und Oligarchiſchem auszugleichen, beſtehe darin, daß man oligarchiſche und demokratiſche Elemente auf ein mittleres Maaß zurückführe, wie wenn man das Recht, an der Volksverſammlung Theil zu nehmen, nur von einer geringen Schatzung abhängig mache, ſo daß es weder im oligarchiſchen Sinne an einen zu hohen Satz noch im demokratiſchen Sinne an gar keinen oder einen zu niedrigen geknüpft wäre. In dieſer Art der Vermittlung entſtehe freilich nichts Gemeinſames, aber es käme eine Ausgleichung zu Stande. In einer dritten Form könne es noch geſchehen, daß man aus beiden Verfaſſungsarten verſchiedenartige Satzungen aufnähme und ſie in Vermiſchung miteinander beſtehen ließe. So gelte die Beſetzung der Aemter durchs Loos ohne Rückſicht auf das Vermögen für demokratiſch, die durch Wahl mit Berückſichtigung der Schatzung für oligarchiſch. Ariſtokratiſch und dem Charakter des Bürgerſtaates zugleich angemeſſen wäre es aber aus der Oligarchie die Wahl, aus der Demokratie die Nichtberückſichtigung der Schatzung aufzunehmen [1]).

Dann wäre in einer Verfaſſung die Miſchung am vollkommenſten vollzogen, wenn man dieſelbe mit eben dem Rechte Demokratie wie Oligarchie nennen könnte. Denn das würde doch nur eine Folge davon ſein, daß die Miſchung wohl gelungen wäre, und ein Staat, in welchem Beides wohlgemiſcht wäre, müßte zugleich als Demokratie und als Oligarchie erſcheinen ohne eigentlich das Eine oder das Andere zu ſein. Er müßte ſelbſtſtändig in ſich beſtehen und nur in ſich ſelbſt ſeine Kraft haben, und dadurch, daß überhaupt kein Mitglied

[1]) A. a. O. L. 4. c. 7. §§. 2. 3. 4.

deſſelben ein Verlangen nach irgend einer anderen Art von Verfaſſung in ſich trüge [1]).

Wie indeß dieſer Staat bei wohlgelungener Miſchung der verſchiedenen politiſchen Elemente in der Mitte ſtehe zwiſchen den beiden in der Wirklichkeit am häufigſten vorkommenden Hauptverfaſſungen, den Oligarchien und Demokratien, ſo auch neige ſich der Charakter deſſelben dem der Ariſtokratie zu und beſonders in dem Falle, daß neben der freien Geburt und dem Reichthum grundſätzlich auch noch die Tugend Berechtigung, Theil an der Herrſchaft zu nehmen, verleihe [2]). Ariſtokratie unterſcheide ſich jedoch auch von dem Bürgerſtaate. So nämlich werde dieſer eigentlich nur genannt, wenn in der Verfaſſung deſſelben eine ſtärkere Neigung zur Demokratie hervorträte, Ariſtokratie dagegen, dies Wort im gewöhnlichen Sinne, nicht in Beziehung auf den höheren Begriff der beſten Art der Verfaſſung genommen, der Staat von mittlerer, gemiſchter Verfaſſung, in der eine Neigung zur Oligarchie herrſche. Jener ächte und eigentliche Bürgerſtaat habe eine größere Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit als die an die Oligarchie ſich anſchließende Ariſtokratie. Stärker ſei nämlich die Mehrzahl und außerdem auch ſtelle ſich das Volk leicht zufrieden, wenn es gleiche Rechte habe; die Reichen aber ſuchten nur zu ſehr, wenn ihnen Gelegenheit dazu dargeboten würde, ihrem Uebermuthe und ihrer Habſucht Genüge zu leiſten [3]).

Man könnte im Sinne des Ariſtoteles den Bürgerſtaat eine ariſtokratiſche Demokratie nennen, inwiefern nämlich vorausgeſetzt wird, daß in ihm die Menge mit Rückſicht auf das Gemeinwohl herrſche. Die Verfolgung des Zweckes der Förderung des Gemeinwohls verleiht ihm einen ariſtokratiſchen Charakter; daß aber in ihm die Menge herrſcht, iſt demokratiſch. Eben deshalb auch, weil in ihm die Menge herrſcht, kann

[1]) A. a. O. L. 4. c. 7. §§. 4. 6.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 9. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 5, c. 6. §. 4.

dieſer Staat nicht in allen ſeinen Gliedern eine Darſtellung aller Tugenden ſein. Denn Einer oder Wenige, meint Ariſtoteles, könnten wohl an der ganzen Tugend Theil haben, daß aber dies mit Ausnahme der kriegeriſchen Tugend in Rückſicht auf Viele der Fall ſein würde, wäre kaum anzunehmen. Die kriegeriſche Tugend ſei allerdings eine Eigenſchaft der Menge und deshalb auch knüpfe ſich im Bürgerſtaat an Wehrhaftigkeit das Prinzip der Herrſchaft an. Theil an oberherrlicher Gewalt habe in dieſem Staat der, der Waffen trage. Für denſelben iſt daher eine Bevölkerung geeignet, unter der ſich eine Menge ihrer Natur nach tapferer Männer findet, welche zu gehorchen und zu herrſchen im Stande ſind im Sinne des Geſetzes, nach welchem die Aemter in Betracht der Würdigkeit jedes Einzelnen an die Armen wie an die Reichen zu vertheilen ſind [1]).

Mit der ächten Ariſtokratie würde ſich alſo der Bürgerſtaat verwandt zeigen inwiefern alle Bürger gleichen Antheil an der oberherrlichen Gewalt hätten. In Rückſicht auf die Theilnahme an der Ausübung derſelben aber träte ein Unterſchied ein. In der eigentlichen Ariſtokratie ſoll nämlich der Beruf zum Herrſchen und Gehorchen nach Maaßgabe der Verſchiedenheit der Lebensalter geſchieden ſein. Im Bürgerſtaat aber ſoll die Gleichheit der Berechtigung dadurch hergeſtellt werden, daß die Bürger abwechſelnd durch Wahl zu den Aemtern berufen werden. Unmöglich, wird geſagt, könnten doch Alle zugleich herrſchen. Deshalb müßten die Freien und Gleichen in Rückſicht auf die Verwaltung der Aemter Jahr um Jahr oder nach irgend einer andern Ordnung oder Zeitbeſtimmung mit einander abwechſeln. Im Allgemeinen freilich hält es Ariſtotes für das Gemeinwohl an und für ſich für vortheilhafter, daß kein zu großer Wechſel in Beziehung auf die Beſetzung der Aemter einträte. Wo aber wegen der Gleichheit der Berechtigung Aller und um der Gerechtigkeit willen ein ſolcher Wechſel nicht zu vermeiden wäre, da würde es wohl gethan

[1]) A. a. O. L. 3. c. 5. §§. 2. 3. c. 11. §. 11.

sein, daß die Gleichen auf eine Zeitlang im Gehorsam sich beschieden und denen, die in dem Besitze der öffentlichen Aemter wären, sich unterwürfen bis auch ihre Zeit zum Herrschen gekommen wäre. So würden sich die Verhältnisse des Herrschens und des Gehorchens am besten ausgleichen [1]). In Rücksicht auf das Verhältniß der in der ächten Aristokratie regierenden Alten hätte freilich auch die hier besprochene Frage behandelt werden können und man kann auch nicht einmal sagen, daß sie geradezu in enger Beziehung auf den Bürgerstaat aufgenommen worden sei; es wird dieser Gegenstand mehr nur im Allgemeinen behandelt, jedoch in einer Art und Weise, daß man allerdings berechtigt ist, das Beigebrachte auch auf den Bürgerstaat zu beziehen. In Rücksicht auf das Verhältniß des Bürgerstaats zur Aristokratie bleibt der Unterschied bestehen, daß in der letzteren nur dem Alter die Berechtigung zur Theilnahme an der Regierung zustehen soll [2]), in Beziehung auf jenen aber von einer solchen Bedingung nicht die Rede ist.

Daß freilich in Beziehung auf den aus der Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente hervorgehenden Bürgerstaat nicht von einer eigentlichen Vermögensgleichheit der Bürger die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Es entspricht aber dem ganzen Charakter aristotelischer Betrachtungsweise, in welcher das Vollkommene überall auf das mittlere Maaß zurückgeführt wird, daß im Bürgerstaate keine zu große Ungleichheit des Vermögens herrschen dürfe, vielmehr in dieser Rücksicht auch Ausgleichung zu erstreben sei [3]). In Beziehung auf dies Verhältniß zeigt sich auch Verwandtschaft zwischen den aristotelischen Vorstellungen vom Bürgerstaat und der eigentlichen Aristokratie. Auch das, was in näherer Beziehung auf die Aristokratie gesagt worden ist, kann in seinem vollen Sinne auf den Bürgerstaat gedeutet werden; dies nämlich, daß der

[1]) A. a. O. L. 2. c. 1. §§. 5. 6. L. 3. c. 4. §. 6. c. 11. §. 3.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 13. §. 3.
[3]) A. a. O. L. 2. c. 4. c. 6. §§. 10. 11.

Grundbesitz Eigenthum der Bewaffneten und derer, die Theil an der Verwaltung nehmen, sein müsse [1]). Worin aber ein bedeutender Unterschied zwischen beiden Arten von Verfassungen hervortritt, das besteht in dem, worauf im Vorhergehenden schon hingewiesen worden ist, daß nämlich in der Aristokratie die freien und gleichen Bürger ausschließlich auf die Ausbildung und Uebung der ganzen Tugend in allen ihren Richtungen verwiesen sind, in dem Bürgerstaat aber hauptsächlich nur auf die Ausbildung und Uebung kriegerischer Tugenden. Darnach steht kaum zu behaupten, daß Aristoteles, der ohnehin von mehreren Formen des in Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente zu bildenden Bürgerstaats redet und unter den Demokratien diejenige als die vorzüglichste preist, deren Bevölkerung aus Ackerbauern besteht, den Gegensatz zwischen unfreien Landbauern und freien, herrschenden Bürgern in Beziehung auf den Bürgerstaat so scharf habe gefaßt wissen wollen, wie er ihn in Beziehung auf die Aristokratie faßt [2]). Er verlangt in Rücksicht auf den Bürgerstaat, damit derselbe einen dauerhaften Bestand habe, nur dies, daß der Mittelstand die Mehrzahl im Verhältniß zu den Reichen und Armen bilden solle, nicht aber jene aristokratische Ausschließlichkeit, nach welcher es nur Herren und Knechte gäbe [3]).

In Rücksicht auf die im wirklichen Leben vorkommenden Zustände, auf die er doch nur seine Vorstellung vom Bürgerstaat bezog, urtheilte er, daß im Mittelstande nur jene heilbringende Mäßigung sich fände, in der man gerne den Vorschriften der Vernunft sich unterwerfe. Wer durch irgend einen Vorzug vor den Anderen bedeutend hervorrage, sei es durch Stärke, vornehme Geburt, Reichthum und Anderes der Art, oder wer andrerseits an übermäßiger Armuth leide und der Verachtung preisgegeben wäre, der liehe der Vernunft nicht

[1]) A. a. O. L. 7. c. 9. §. 5.
[2]) A. a. O. L. 7. c. 9. §. 2.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 10. §. 4.

leicht Gehör. Im ersteren Falle treibe der durch eine glänzende Stellung hervorgerufene Uebermuth zu grauenvollen Freveltaten, im zweiten Falle aber das Elend zu gemeinen Verbrechen. In Hochmuth oder in Tücke wurzle alle Schlechtigkeit der Gesinnung. Zu dem Uebel käme aber noch hinzu, daß Menschen jener Art, auf die zuerst hingedeutet worden, weder Achtung vor der Obrigkeit hätten, noch selbst Lust, obrigkeitliche Aemter zu übernehmen, und es sei dies ein großer Nachtheil für den Staat, wenn ein Theil der Bürger von der Verwaltung sich ausschlösse. Auch hätten solche Menschen kaum die gehörige Einsicht, noch wären sie überhaupt dazu aufgelegt, sich den Obrigkeiten unterzuordnen. Die durch Gaben der Natur oder durch Glücksgüter Bevorzugten wollten von Gehorsam Nichts wissen, wie man schon an den Kindern in der Schule zu bemerken Gelegenheit habe; die aber in Dürftigkeit schmachteten, wären zu unterwürfig und deshalb unfähig zum Herrschen, eben so sehr aber auch zum Gehorchen. Sie verständen nur knechtisch sich zu unterwerfen, während jene Anderen sich unter keine Ordnung zu fügen und nur herrisch zu gebieten wüßten: so daß ein Staat entstände, in dem nicht brüderliche Genossen in Freundschaft und Gemeinschaft frei und froh sich ergingen, sondern Gewaltherrschaft und Knechtschaft sich einander gegenüberstänben [1]).

Was Aristoteles in seiner Aristokratie durch vollendete Tugend herbeigeführt wissen wollte, dafür suchte er in Bezug auf seinen Bürgerstaat abhelfende Auskunft in Vermittlung und Ausgleichung der Gegensätze durch den Mittelstand. Er zweifelte an der Möglichkeit, irgendwo auf Erden unter Menschen vollkommene Glückseligkeit in vollendeter Tugend und Einsicht herzustellen. Darum wandte sich seine Aufmerksamkeit auf die Frage hin, wie es denn doch wohl zu erreichen wäre, daß wenigstens Ruhe und Friede im Staate dauerhaft befestigt und die davon abhängende Glückseligkeit geringeren Grades bereitet

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9. §§. 4—6.

würde. Er ging dabei, wie bei seinem Staatsentwurfe zweiten Ranges Platon, den dieser in seinem Werke über die Gesetze gegeben hat, von der Betrachtung der zu seiner Zeit und unter seinem Volke bestehenden Zustände und des im menschlichen Leben vorhandenen Bösen und Schlechten aus. Die Aufgabe, die er zu lösen hatte, war die, Mittel und Wege zu finden, auch den bösen Gewalten gegenüber der Herrschaft der Vernunft im gemeinsamen Leben der Menschen untereinander Bahn zu bereiten. Die Tyrannis kaum als eine wirkliche Verfassung anerkennend, unterwarf er die zwei Hauptarten schlechter Verfassungen, die Oligarchie und die Demokratie, einer sorgsamen Prüfung, gab im Einzelnen Mittel an, wie einer wankenden Oligarchie oder einer wankenden Demokratie nach den Umständen Dauerhaftigkeit verliehen werden könne, schloß jedoch damit, seine Ueberzeugung auszusprechen, daß nur die wohlgelungene Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente im Bürgerstaat den unter dem Hellenenvolk zu seiner Zeit vorhandenen Zuständen das Heil bringen könnte. Selten jedoch oder vielleicht nie wäre die gemischte Verfassung in der Wirklichkeit lebendig herzustellen. Denn nur da, wo der Mittelstand die Mehrzahl der Bürger bilde, könne sie sich einführen lassen und aufrecht erhalten, und es käme kaum vor, daß jener Fall irgendwo einträte und so die nothwendige Bedingung zu ihrer Verwirklichung gegeben wäre. In den meisten Staaten befinde sich der Mittelstand in der Minderzahl und so geschähe es, daß entweder die Reichen oder die Armen sich der Regierung bemächtigten. In den Demokratien zwar sei die Zahl der Bürger des Mittelstandes größer und habe mehr Antheil an den öffentlichen Aemtern als in den Oligarchien, wenn aber in jenen die Armen durch ihre Menge das Uebergewicht gewännen, so ginge die tolle Wirthschaft los und der rasche Umsturz des Ganzen wäre dann nicht mehr zu vermeiden. Daß in der Regel entweder nur Oligarchien oder Demokratien sich bildeten, davon läge die Schuld auch daran,

daß in allen Fällen, wo Aufruhr und Kämpfe der beiden sich gegenüberstehenden Parteien der Reichen und Armen entstanden, diejenige Partei, die den Sieg davon getragen und ihre Gegner überwältigt habe, nicht daran dächte, eine neue gemeinsame oder gleiche Rechte ertheilende Verfassung zu geben, sondern als Preis des Sieges nur sich das Uebergewicht zueigne und so entweder hier Demokratie oder dort Oligarchie einführe. Ja auch die Staaten in Hellas, die im Besitze der Hegemonie gewesen, hätten je nach ihrer eigenen Verfassung in den Städten, in deren Besitz sie gelangt, hier die Demokratie, dort die Oligarchie eingeführt und hätten dies nicht um des Wohls der Staaten willen, sondern ihres eignen Vortheils wegen gethan. Selbst in den einzelnen Städten habe die Herrschsucht schon dermaaßen überhand genommen, daß es gewöhnlicher Grundsatz geworden sei, selbst nach der Herrschaft zu streben, oder wenn man der Gewalt unterläge, sich unters Joch zu beugen [1]).

Daß, wo ein solcher Grundsatz allgemein gilt, der dem Bewußtsein des Aristoteles vorschwebende Zweck des Staats, seinen Bürgern ein glückseliges Leben zu bereiten, nicht zu erreichen ist, versteht sich von selbst. Auch hatte dieser Philosoph es sehr wohl erkannt, daß Zucht und Ordnung, die doch im staatlichen Leben als die ersten Bedingungen des Wohlseins des Ganzen wie jedes Einzelnen anzusehen sind, da sich aufheben müßten, wo jener Grundsatz sich herrschend gemacht habe. In der richtigen Ueberzeugung, daß, um sie aufrecht zu erhalten, ein geordnetes Regierungssystem mit regelmäßig eingerichteten Verwaltungsbehörden durchaus nothwendig sei, hatte er auch auf diesen Gegenstand seine aufmerksame Betrachtung gerichtet. Mit bestimmten Worten sprach er seine Ueberzeugung aus, daß eben so wenig wie der Staat überhaupt nur sein natürliches Dasein ohne die nothwendigen Verwaltungsbehörden fristen könne, er eben so wenig

[1]) A. a. O. L. 4. c. 9. §§. 9—12.

auch ohne dieſe, die über Zucht und Ordnung wachten, im Stande ſei, zur Ausbildung eines trefflichen Lebens heranzureifen [1]).

Das Ganze der oberherrlichen Gewalt theilt Ariſtoteles in drei Zweige. Dieſe ſpalten ſich in die berathende, die verwaltende und die richterliche Macht auseinander. Die höchſte Herrſchergewalt beſteht ihm zufolge in der Berathung über Krieg und Frieden, über Schließung oder Aufhebung von Bündniſſen, über Geſetze, über Verhängung der Todesſtrafe, der Verbannung oder Einziehung des Vermögens und endlich in der Berechtigung, die Behörden wegen der Verwaltung der öffentlichen Aemter zur Rechenſchaft zu ziehen [2]). Die Beſtimmungen, nach denen in verſchiedener Art und Weiſe die Berechtigungen, über alle jene Gegenſtände zu entſcheiden, vertheilt ſind, werden auf die Verſchiedenheiten der Verfaſſungen zurückgeführt. Die Berechtigung Aller zur Entſcheidung darüber wird als demokratiſch bezeichnet. Doch wird dabei zugleich auch bemerkt, daß in der Ausübung dieſes Rechtes Aller Verſchiedenheiten je nach den Gegenſtänden, die der Entſcheidung unterlägen, und dem nach, was den einzelnen Behörden zur Entſcheidung überlaſſen bliebe, vorkommen könnten. Da, wo der Geiſt der Demokratie bis zu ſeiner letzten Entfaltung gediehen war, galt zur Zeit des Ariſtoteles die Sitte, daß alle Bürger in der Volksverſammlung vereint über Alles zu entſcheiden hatten, den Behörden aber weiter Nichts übrig geblieben war als das Recht auf eine vorhergegangene Begutachtung deſſen, was in der Volksverſammlung vorgetragen ward. Auch in Rückſicht auf die oligarchiſche Form, nach welcher nur Einigen die Entſcheidung über jene Gegenſtände zuſtand, konnten nach Maaßgabe der Höhe der Schatzung oder nach Maaßgabe deſſen, wie bei der Ausübung des Rechts das Geſetz berückſichtigt oder dem freien Willen ſich zu ergehen

[1]) A. a. O. L. 6. c. 5. §. 1.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 11. §. 1.

Raum gelaſſen war, Verſchiedenheiten eintreten. Als ariſtokratiſch und bürgerſtaatlich zugleich wird die Form bezeichnet, nach welcher gewiſſen beſtimmten Perſonen die Berathung über gewiſſe beſtimmte Gegenſtände, wie etwa über Krieg und Frieden, vorbehalten bleibt, Allen aber die Rechenſchaftsabnahme und die übrigen Gegenſtände, die dem Bereiche der oberherrlichen Gewalt angehören, entweder durch Wahl oder durchs Loos ernannten Behörden zur Entſcheidung anheimgeſtellt ſind. Entſcheiden aber über Einiges erwählte, über Anderes durchs Loos ernannte Behörden, ſo iſt dies nach Ariſtoteles theils als bürgerlich-ariſtokratiſch theils als reinbürgerſtaatlich zu bezeichnen [1]).

Als vortheilhaft, vor Allem in Beziehung auf die ſchlechteſte Art der Demokratien, wird angerathen, die in Oligarchien herrſchende Einrichtung, Strafen über diejenigen zu verhängen, die zum Richteramt berufen ihrer Pflicht nicht durch ordnungsmäßigen Beſuch der Gerichtshöfe gehörig nachkommen, auf demokratiſche Volksverſammlungen zu übertragen. Wenn ſo die Vornehmen veranlaßt würden, mit der Menge in einen lebhafteren Verkehr zu treten und mit dem Volke gemeinſam zu berathen, dann würde offenbar die ganze Berathung ſtets einen beſſeren Gang nehmen. Zu empfehlen wäre auch dies in Demokratien, daß zur Theilnahme an den Volksverſammlungen eine gleiche Anzahl aus den Reichen wie aus den Armen entweder durch Wahl oder durchs Loos auserkoren würden, und wenn die Menge eigentlich demokratiſch Geſinnter die Zahl rechtlicher Bürger in bedeutendem Maaße überſteige, dann müßte man nicht allen Armen Lohn für den Beſuch der Volksverſammlungen geben, ſondern nur einer der Menge der Reichen gleichen Anzahl und die Ueberzähligen durchs Loos ausſcheiden [2]). In Oligarchien wäre es angemeſſen, einige Männer auszuwählen oder nach der Sitte, die ſchon an eini-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 11. §§. 2—7.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 11. §. 9.

gen Orten bestände, eine besondere Behörde, deren Mitglieder man Probulen nenne, für den Zweck zu bestellen, das, was der Versammlung vorzutragen wäre, gehörig zu berathen, Nichts aber vor die Versammlung zu bringen, was nicht einer Vorbereitung in der angegebenen Weise unterzogen worden. So erlange das Volk Theil an der Berathung ohne doch im Stande zu sein, in Rücksicht auf die Verfassung Veränderungen zu treffen. Man könnte so dem Volke das Recht ertheilen, das zu bestätigen, worüber ihm Vortrag gemacht würde, ohne jemals zu gestatten, daß es im entgegengesetzten Sinne Beschlüsse fasse. Ueberhaupt könne man dem Volke das Recht der Berathung zugestehen, während man das der Entscheidung den Behörden vorbehielte. In Oligarchien sei in Rücksicht auf die Ausübung der oberherrlichen Gewalt gerade das Gegentheil von dem, was für den Bürgerstaat sich passe, zweckmäßig zu erachten. Dort könne wohl dem Volke das Recht der Verwerfung irgend eines Vorschlages, nicht aber das der eigenen Selbstbestimmung zugestanden werden. Die letzte Entscheidung müsse daselbst stets den obrigkeitlichen Behörden verbleiben. Hier aber, im Bürgerstaat, verhalte sich die Sache gerade umgekehrt. In diesem stände den Wenigen, die als Beamte an der Spitze der Verwaltung ständen, nur das Recht der Verwerfung zu, das gesetzlicher Anordnung aber der gesammten Bürgerschaft, durch welche allein ein allgemein gültiger Beschluß in Rücksicht auf öffentliche Angelegenheiten gefaßt werden könne, und an welche daher auch jeder sie betreffende Gegenstand, über den Verhandlungen betrieben würden, zur letzten Entscheidung zurückgehen müsse [1]).

In Rücksicht auf die Frage, wie es im Allgemeinen mit der Bestellung der obrigkeitlichen Behörden zu halten sei, wäre Mancherlei zu bedenken. Es kämen dabei die Fragen, ob ihrer viele oder wenige sein sollten, welche Macht ihnen zu ertheilen wäre und wie lange man sie im Amte zu belassen

[1]) A. a. O. L. 4. c. 11. §. 10.

hätte, besonders in Betracht. Bald würden sie hier auf sechs Monate, dort auf eine noch kürzere Zeit oder auf ein Jahr und für längere Zeit ernannt. Auch könne gefragt werden, was von einer Uebertragung der Aemter auf längere Zeit oder auf die ganze Lebensdauer zu halten sei, und ob eine und dieselbe Person mehrmals wiederholt ins Amt berufen werden dürfe oder nicht. Auch die persönlichen Verhältnisse in Rücksicht auf Wählbarkeit oder Wahlrecht, sowie die Art und Weise, in welcher die Wahl vorgenommen werde oder vorzunehmen sei, wären zu beachten. Schwierig auch wäre es, in einer ganz genügenden Weise den bestimmten Begriff von einer obrigkeitlichen Behörde aufzustellen. Mancherlei Beamten bedürfe nämlich jede bürgerliche Gemeinde und nicht Jeder, dem ein Geschäft, sei es durch Wahl oder Loos, aufgetragen werde, könne als obrigkeitliche Person angesehen werden. Beispiele zur Bestätigung dieser Behauptung gäben Priester, Choragen, Herolde und Gesandte her. Gewisse Aemter trügen einen reinstaatlichen Charakter an sich und verliehen, wie das des Feldherrn im Kriege, eine Macht über alle Bürger, andere aber nur über einen Theil der Einwohner und die an diese geknüpfte Wirksamkeit beschränke sich, wie die der Aufseher über die Zucht der Frauen und der Kinder, auf gewisse engere Kreise des städtischen Lebens. An einige Aemter, wie an das der Kornmesser sei mehr nur die Sorge für das häusliche Leben der Bürger geknüpft, und einige öffentliche Dienste, wie die, könnte man hier im aristotelischen Sinne sagen, der Nachtwächter, der Straßenreiniger und Spritzenleute, trügen einen niedrigen Charakter an sich und zur Leistung derselben würden gewöhnlich Knechte genommen. Im eigentlichen Sinne beziehe sich der Begriff obrigkeitlicher Macht auf das Recht zu berathen, zu entscheiden und vorzugsweise auf das zu befehlen. In dem Recht des Befehls bestehe hauptsächlich der Charakter einer obrigkeitlichen Würde [1]).

[1]) A. a. O. L. 4. c. 12. §§. 1—3.

Mehr Gewicht als auf die Bestimmung des Begriffs obrigkeitlicher Würde legt Aristoteles auf die Bestimmungen über die Vertheilung der obrigkeitlichen Macht. Es kommen ihm nämlich in Rücksicht auf diese Bestimmungen manche Fragen in den Sinn, deren nähere Erwägung ihm von Bedeutung zu sein scheint. Die Untersuchung nämlich, wie viele und welche Beamte zur Erhaltung des Daseins des Staats durchaus nothwendig und welche weniger nothwendig für jenen Zweck als ersprießlich für die Förderung des Gemeinwohls sind, zieht ihn an, und dabei kommt denn auch in Frage, ob Einer obrigkeitlichen Person mehrere Geschäftszweige übertragen werden dürfen oder ob jeder einzelne Geschäftszweig seinen eigenen Vorstand haben müsse. Für größere Staaten hält er es für möglich und zuträglich, daß jede obrigkeitliche Person nur einen einzelnen, ihr angewiesenen, eigenen Geschäftszweig versehe. Denn bei einer größeren Anzahl von Bürgern wäre auch eine größere Anzahl von Beamten zuzulassen, da unter jener Bedingung es sich nicht leicht zutragen würde, daß dasselbe Amt in kürzerer Zeit oder überhaupt an dieselbe Person kommen würde. Auch wäre eine einfache Thätigkeit des Einzelnen an sich heilsamer als die Beschäftigung mit Vielerlei. In kleinen Staaten dagegen sehe man sich genöthigt, viele Aemter auf Wenige zu übertragen. Bei einer geringeren Bevölkerung wäre eine große Schaar von Beamten unpassend. Man würde auch kaum im Stande sein, bei ihrem Abgange Ersatz für sie zu finden. Unter solchen Umständen könnte man daher recht wohl mehrere Geschäfte einer einzelnen Person überweisen, wenn nur bei deren Gesammtbetrieb keine Hindernisse, die in den Sachen selbst lägen, sich ergäben. Bei einer geringeren Bürgerzahl sei es nothwendig, die Amtsthätigkeiten der Einzelnen zu vermannigfaltigen [1]).

Welche Aemter aber zweckmäßig zu verbinden wären, die Entscheidung dieser Frage hänge ab von der Entscheidung der

[1]) A. a. O. L. 4. c. 12. §§. 4. 5.

Frage über die nothwendigen und über die, die ohne eigentlich nothwendig zu sein ihrer Nützlichkeit wegen in Betracht kämen [1]). Zu den nothwendigen nun habe man diejenigen zu zählen, die in die Kreise dessen fallen, was sich auf den öffentlichen Dienst der Götter beziehe, auf das Kriegswesen, auf die Einkünfte und Ausgaben, auf Markt-, Stadt-, Hafen- und Landpolizei, ferner auf Gerichtshöfe, Eintragung der Vertrags- und Schuldverschreibungen, Vollziehung der Urtheilssprüche, öffentlichen Gewahrsam, Untersuchung der Richtigkeit der Rechnungen über die öffentlichen Ausgaben, Rechenschaftsabnahme der Beamten. Zu diesem Allen kommt dann auch noch der Rath, dem die Berathschlagung der öffentlichen Angelegenheit anvertraut ist [2]).

Als solchen Staaten, in denen Muße und Behaglichkeit des Lebens vorherrscht und die auf Sittsamkeit achten, besonders eigene Behörden werden noch die für Weiberzucht, für Aufrechthaltung der Gesetze, Kinderzucht, Beaufsichtigung der Gymnasien, für Aufsicht über die gymnischen und dionysischen Festspiele und andere öffentliche Schauspiele der Art genannt. Man könne nicht sagen, meint Aristoteles, daß alle diese Behörden einen demokratischen Charakter trügen, wie denn ja die Beaufsichtigung der Weiber- und der Kinderzucht in Demokratien sich nicht passe, da die Armen aus Mangel an Knechten genöthigt wären, ihre Weiber und Kinder als Diener zu gebrauchen. Drei Oberbehörden aber gäbe es, von denen die eine einen aristokratischen, die andere einen oligarchischen und die dritte einen demokratischen an sich trage. Aristokratisch wäre der Rath der Gesetzeswächter, oligarchisch der Rath der Probulen oder derer, denen die Vorberathung über die in der Volksversammlung zur Entscheidung zu bringenden Angelegenheiten zustände und der Volksrath endlich demokratisch [3]).

---

[1]) A. a. O. L. 4. c. 5. §. 6.
[2]) Aristot. Politic. L. 6. c. 5. §. 12.
[3]) A. a. O. L. 6. c. 5. §. 13.

Welche Amtskreiſe unter den genannten da, wo eine Nothwendigkeit eintritt, die Zahl der Aemter in einem geringeren Beſtande zu halten, miteinander zu verbinden ſind, darüber wird mit ausdrücklichen Worten keine beſtimmte Entſcheidung gegeben. Es erhellt aber aus der ganzen Art und Weiſe, wie Ariſtoteles den Gegenſtand behandelt, daß er es am geeignetſten findet, nöthigenfalls die Aemter miteinander zu verbinden, die in Staaten beſtehen, in denen Ruhe und Wohlſtand in höherem Grade herrſchen und ernſtere Sorgfalt darauf verwandt wird, Ordnung und Sittlichkeit aufrecht zu erhalten. Daß daran Förderung des Gemeinwohls ſich knüpfe, war ein Gedanke, den er in lebhafter Ueberzeugung feſthielt; aber zu den für die Erhaltung des natürlichen Daſeins des Staats durchaus nothwendigen Aemtern konnte er ſie nicht zählen.

Was die Frage über die Art und Weiſe der Beſetzung der obrigkeitlichen Aemter betrifft, ſo führt er ſie der Hauptſache nach auf eine dreifache zurück, in Rückſicht auf das Recht der Ernennung nämlich, auf das des Ernanntwerdens und endlich in Rückſicht auf die Form, wie die Ernennung vorgenommen wird. Rein demokratiſch iſt die Wählbarkeit und Wahlfähigkeit Aller durch Wahl oder Loos; rein oligarchiſch die nach der Schatzung beſtimmte Wählbarkeit und Wahlfähigkeit, ſo daß nur von Einigen aus Einigen gewählt wird. Als ariſtokratiſch, aber doch jedenfalls nur im Sinne der Ariſtokratie zweiten Ranges, wird die Wahlart bezeichnet, nach welcher alle Bürger nur aus einigen wählen. Nach der Mannigfaltigkeit von Vermiſchungen der verſchiedenen Elemente, die in den Beſtimmungen der verſchiedenen Wahlarten gegeben ſind, werden noch verſchiedene Unterſchiede gemacht, deren nähere Aufzählung hier indeß unterbleiben kann. Die zur Charakteriſtik der dem Bürgerſtaate angemeſſenen Wahlart, nach welcher nicht Alle auf einmal zu wählen hätten, aus Allen oder Einigen aber die Ernennungen durch Wahl oder Loos, oder auf beide Weiſen zugleich, einige durch Wahl,

andere durch das Loos, hervorgingen, gegebene Bestimmung findet ihre Erläuterung in dem, was im Vorhergehenden schon über die von Aristoteles gewollte Vermischung demokratischer und oligarchischer Elemente im Bürgerstaat gesagt worden ist. Aristokratisch-bürgerstaatlich wäre, wird bemerkt, das Verfahren zu nennen, nach welchem für einige Aemter alle, für andere aber nur einige Bürger zur Wahl gestellt, oder die Einen durch Wahl, die Andern durch's Loos ernannt würden [1]).

In Rücksicht auf die Ausübung der richterlichen Gewalt, die von der oberherrlich bestimmenden wie von der obrigkeitlich verwaltenden Macht unterschieden wird, wird bemerkt, daß die Verschiedenheit der Gerichtshöfe unter sich auf drei Punkten beruhe. Es frage sich nämlich dabei darüber, wer zum Richteramt berufen werden sollte, worüber die Richter zu bestimmen hätten und wie sie zu ernennen wären. Was die Frage über die Personen, die zu Richtern bestellt werden und über die Weisen der Wahl betrifft, so wird auch in dieser Beziehung immer wieder auf die schon vielfach in Betracht gezogenen Unterschiede in Rücksicht auf Wählbarkeit und Wahlfähigkeit Aller oder Einiger und in Rücksicht auf die Ernennung durch Wahl oder Loos oder durch Beides zugleich hingewiesen. Was aber die Frage über das Bereich der Wirksamkeit der Richter betrifft, so wird in dieser Beziehung ein achtfacher Unterschied gemacht, von welchem auch die Nothwendigkeit von acht verschiedenen Gerichtshöfen abgeleitet wird. Einem Gerichtshofe sind die richterlichen Untersuchungen zu übertragen über die durch die Beamten geführte Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten; einem zweiten die über die Fälle, in denen es sich über einen dem Gemeindewesen zugefügten Schaden handelt; einem dritten die über Verbrechen gegen die Staatsverfassung; einem vierten die über die Strei-

[1]) A. a. O. L. 4. c. 12. §§. 10—13.

tigkeiten zwiſchen den einzelnen Bürgern und den Obrigkeiten; einem fünften die über Privatſtreitigkeiten von einer gewiſſen Bedeutung, die die Bürger unter ſich haben; einem ſechſten die über Mord und Todtſchlag; einem ſiebenten die über die Angelegenheiten der Fremden; endlich einem achten die über Sachen, bei denen es ſich nur um Geringfügigkeiten von unbedeutendem Werthe handelt [1]).

Zum Schluſſe ſeiner Betrachtungen über die Rechtspflege geht Ariſtoteles, wie er es überhaupt auch in Beziehung auf andere Einrichtungen zu thun pflegt, über auf die Charakteriſirung der verſchiedenen Weiſen der die Rechtspflege betreffenden Einrichtungen je nachdem ſie dem Geiſte der Demokratie, der Oligarchie oder des Bürgerſtaats entſprechen. Die gewöhnlichen Beſtimmungen kehren dabei wieder. Als demokratiſch wird die gleiche Berechtigung Aller zu jedem Richteramt bezeichnet; als oligarchiſch die Einiger; als ariſtokratiſch und bürgerſtaatlich zugleich die Vermiſchung demokratiſcher und oligarchiſcher Grundſätze in der Art, daß theils Einige nur das Recht haben, einige Richterſtellen zu bekleiden, theils Alle auf einige richterlichen Aemter Anſpruch machen können, zur Wahl aber Alle berufen ſind, wo nicht durch das Loos entſchieden wird, deſſen Entſcheidung im Alterthume, wie es ſcheint, nicht ſtets blos dem Zufalle oder dem Willen der Götter überlaſſen geblieben, ſondern auch wohl manchmal dem verborgenen Einfluſſe menſchlicher Betriebſamkeit unterlegen iſt.

Demokratie, Oligarchie und Bürgerſtaat, dem die Ariſtokratie zweiter Ordnung zur Seite geſetzt wird, waren die drei Verfaſſungsarten, denen für das wirkliche Leben in ſeiner Zeit Ariſtoteles nur Berechtigung zuſchrieb. Jene beiden Formen erkannte er in ihrem geſchichtlichen Beſtande an, weil ſie vorhanden waren und weil das ſtaatliche Leben, was ſich in

[1]) A. a. O. L. 4. c. 13.

ihren, mit Ausnahme der ganz verdorbenen Demokratien und Oligarchien, bewegte, auf gewisse allgemeine Grundsätze sich zurückführen ließ, denen der Gedanke an gesetzliche Ordnung, Festigkeit und Bestimmtheit nicht abging. Er wollte ja selbst in Erwägung des Charakters der zeitlichen Zustände, wie sie sich ihm in seiner Erfahrung darboten, nur aus der Vermischung demokratischer und oligarchischer Elemente im Bürgerstaat ein Gebäude aufgerichtet wissen, dessen Festigkeit und Haltbarkeit an die richtige und angemessene Weise der Mischung geknüpft wäre. Anders freilich urtheilt er über die im eigentlichen Sinne Tyrannis zu nennende Herrschaft. Wie gewöhnlich macht er auch in Rücksicht auf die Begriffsbestimmung von der Tyrannis Unterschiede. Er kann sich nämlich des Gedankens nicht erwehren, daß die Tyrannis als nur durch den Willen des Fürsten bedingte, unumschränkte Alleinherrschaft Aehnlichkeit mit dem Königthum habe und findet eine solche von ihm an und für sich nicht gebilligte Alleinherrschaft nach sonst verschiedenartigen Bestimmungen als Verfassungsform bei barbarischen Völkern und auch in früheren Zeiten bei den Hellenen zum Theil geltend. Die Herrschaft der Aisymneten, wie sie in einigen hellenischen Städten vorgekommen war, unterscheidet er von dem Königthume unter barbarischen Völkern nicht in Beziehung darauf, als ob sie etwa nicht gesetzlich wäre, sondern in Rücksicht auf die Art, wie sie übertragen würde. Es fehlte ihr nämlich der Charakter der Erblichkeit und da sie auf Wahl beruhte, somit also durch den freien Willen der Gehorchenden bedingt war, so wird sie in dieser Beziehung als eine königliche bezeichnet. Es ward jedoch nicht schon an und für sich, noch überall die Macht, die mit ihr verknüpft war, als eine lebenslängliche übertragen, sondern manchmal nur auf eine bestimmte Zeit und für die Erreichung bestimmter politischer Zwecke, sei es etwa unter Bedrängnissen, die von äußeren Feinden herrühren mochten, oder unter solchen, die aus Aufruhr im Innern ihren Ursprung genommen. Leicht konnte

es dabei vorkommen und war wirklich vorgekommen, daß dieser oder jener Aisymnet die ihm übertragene Gewalt mißbrauchte, und in dieser Beziehung bezeichnet Aristoteles sie als eine tyrannische [1]).

In Rücksicht auf die Frage über die Herstammung und ursprüngliche Bedeutung des Wortes „*Τυραννίς*“ kann es kaum zweifelhaft bleiben, daß die Beantwortung derselben in Hinweisung auf den Gedanken an die kriegerische Tyrrhenerherrschaft, wie sie sich in alten Zeiten in seeräuberischem Betriebe gebildet hatte [2]), gesucht werden muß. Ohne Zweifel sind in alten Zeiten manche Städte an den Küsten von Hellas durch Pelasger, die im Tyrrhenerthume in der Entwicklung zur Ausbildung des Hellenenthums sich bewegten, gegründet worden. Die Gründer dieser Städte hatten sich in ihrem Seeräuberleben an kriegerische Sitte gewöhnt und mußten eben daher auch, wo sie sich ansiedelten, eine dem entsprechende Verfassungsform einrichten. Der Kriegerfürst, dessen Macht und Ansehn auf Tapferkeit und Kriegsgeschick, nicht aber auf Geburt beruhte, ward in der Stadt, wo die Tyrrhener ihre Herrschaft gegründet hatten, durch seine Gefährten in seiner Herrschermacht aufrecht erhalten. Diese durch den Tyrrhener, der an der Spitze derselben stand, in Waffengewalt gegründete Macht entsprach unter veränderten Bedingungen, wie sie den veränderten geschichtlichen Verhältnissen gemäß hatten eintreten müssen, in ihren Grundzügen dem, was in späteren Zeiten als Tyrannenmacht erschien. Die in Beziehung auf staatliches Leben ihrem Begriffe nach aufgefaßte tyrrhenische Macht war wie die tyrannische eine rein auf Waffengewalt gegründete. Deshalb konnte auch der Begriff des Tyrannenthums von dem des Königthums nach der Art und Weise,

---

[1]) A. a. O. L. 3. c. 9. §§. 5. 6.

[2]) Vergl. Johannis Friderici Eberti dissertat. sicul. Regimontii Pruss. 1825 t. 1. p. 28. sequ.

wie entweder Tyrannen oder Könige persönlich ihren Schutz fänden und sich bewachen ließen, unterschieden werden. Den Tyrannen, ward nämlich gesagt, ständen als Leibwachen für Lohn gedungene Waffenknechte aus der Fremde zur Seite, die Könige aber würden ihrer persönlichen Sicherheit wegen durch bewaffnete Bürger aus der Heimath bewacht. Von den Tyrannen werde der Gehorsam mit Gewalt erzwungen, den Königen aber, unter denen Gesetzlichkeit herrsche, würde nach eigenem freien Willen Gehorsam geleistet. Diese hätten ihre Leibwache durch die Bürger, jene aber gegen sie [1]).

Ein tyrannisches Verhältniß in Beziehung auf Herrschen und Gehorchen erklärt Aristoteles für naturwidrig, wenigstens in Rücksicht auf Hellenen [2]). Doch unterscheidet er dabei eine Form der Tyrannis, die auf gesetzlichem Grunde beruht. Diese läßt er noch gewissermaaßen als rechtmäßige Verfassung bestehen, inwiefern in ihr der Gehorsam von den Unterthanen freiwillig geleistet wird. Die eigentliche Tyrannis, deren Wesen darin gesetzt wird, daß der Alleinherrscher ohne alle Verantwortlichkeit gegen irgend Wen über Gleiche und Bessere herrscht und dabei nicht das Wohl des Ganzen oder das der Beherrschten im Auge hat, sondern nur den eigenen Vortheil, wird gar nicht als eine eigentliche Verfassung anerkannt. Denn unmöglich wäre es, daß ein freier Mann eine Herrschaft solcher Art, in der alle Freiheit zu Grunde ginge, freiwillig zu ertragen im Stande sei [3]). Freundschaft und Gerechtigkeit schwäche sich nämlich da im äußersten Grade ab, wo nur herrische und knechtische Verhältnisse beständen [4]).

Sollte indeß die Tyrannis noch als eine Verfassung angesehen werden, so wäre sie jedenfalls die schlechteste von allen. Dies folgert Aristoteles in seiner Ethik, in welcher er noch

[1]) Aristot. Politic. L. 3. c. 9. §. 4. L. 5. c. 8. §. 6.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 11. §. 10.
[3]) A. a. O. L. 4. c. 6. §. 1. c. 8. §. 3.
[4]) Aristot. Ethic. ed. Zell. L. 8. c. 11. §§. 6. 8.

die in der Politik aufgegebene Ansicht, daß das Königthum die beste Verfassung sei, vertheidigt, daraus, daß die Tyrannis als der besten Verfassung entgegengesetzt nothwendig die schlechteste sein müsse, da stets und überall das dem Besten Entgegengesetzte das Schlechteste sei. [1]).

[1]) A. a. O. L. 8. c. 10. §. 2.

III.

Verderb der Verfassungen und Mittel gegen ein solches Verderben.

Zur Beurtheilung der Verfassungen in Beziehung auf die Frage, ob sie gut oder schlecht wären, stellte Aristoteles im Allgemeinen den Grundsatz auf, daß diejenigen gut wären, die auf den Zweck hingingen, das Gemeinwohl zu fördern, diejenigen aber, die blos auf den eigenen Vortheil derer, die das Heft der Regierung in Händen hätten, berechnet wären, schlecht. Die letzteren könne man nur als Ausartungen gehörig eingerichterer Verfassungen betrachten [1]). Um dergleichen zu vermeiden, müsse man bei wohlgemischten Verfassungen strenge darauf halten, daß auch nicht im Kleinsten von den Gesetzen abgewichen werde; denn sei dies einmal geschehen, so würde sich nach und nach der Gesetzesbruch und das Unheil häufen. Die Verfassung ginge zu Grunde, wie ein großes Vermögen durch oft wiederholte kleine Ausgaben verzehrt würde. Es geschähe dies unbemerkt, da ein großer Umschlag dabei nicht plötzlich einträte [2]). Aller und jeder Veränderung in einzelnen Staaten bestehender Gesetze habe man sich jedoch nicht gerade entgegen zu stemmen. Es erscheine Manchem zweifelhaft, ob es überhaupt für einen Staat schädlich oder nützlich sei, die von den Vätern hererbten Gesetze zu ändern

[1]) Aristot. Polit. L. 3. c. 4. §. 7. c. 5. §. 1. Ethic. L. 8. c. 10.
[2]) Aristot. Politic. L. 5. c. 7. §. 2.

und selbst auch in dem Fall, wenn durch die Veränderung eine Verbesserung der Gesetzgebung in Aussicht stände. Läugnen lasse sich in der That nicht, daß Etwas als dem Gemeinwesen zuträglich vorgeschlagen werden könne, was dazu geeignet wäre, die Macht der Gesetze zu lösen und die Verfassung in ihrer Wurzel aufzuheben. Darum aber steif und fest durchaus am Hergebrachten halten zu wollen, würde doch auch nicht zweckmäßig sein. Wie vielmehr in der Wissenschaft und in allen Künsten der Fortschritt heilbringend sei, so müsse sich das auch ebenso in Rücksicht auf die Staatskunst verhalten. Die Erfahrung lehre doch, daß manches aus der Vorzeit her überlieferte Gesetz einen gar wunderlichen und barbarischen Charakter an sich trage. Die alten Hellenen wären stets in Waffen einhergegangen und hätten sich ihre Weiber untereinander verkauft und was von solchem alten Brauch noch irgendwo vorhanden, wäre ganz abgeschmackt. Ueberhaupt sei ja das Menschengeschlecht, möge es nun ein erdgebornes sein, oder welchen Ursprung man ihm sonst aus großen in der Natur vorgegangenen Umwälzungen zuschreiben wolle, nicht an starres Festhalten am Altväterlichen, sondern ans Gute gewiesen. Sagen über die Vorzeit sprächen von der Rohheit und der Ungebildetheit der ersten Menschen. Dergleichen aber noch bestehen lassen zu wollen würde eine Thorheit sein. Was indeß die Gebräuche beträfe, so wären diese nicht allein zu berücksichtigen, sondern die geschriebenen Gesetze kämen auch in Frage. Diese wären so wenig wie die Sitten durchaus unantastbar zu lassen, da sie nur als allgemein gehaltene Vorschriften für die einzelnen Fälle nicht genügten und daher unter gewissen Umständen gewisse Gesetze auch der Veränderung zu unterwerfen wären. Mit Um- und Vorsicht müsse jedoch dabei verfahren werden. Wenn die beabsichtigte Verbesserung von geringerer Bedeutung, die Gefahr aber groß wäre, durch leichtsinniges Aendern in der Gesetzgebung Gleichgültigkeit gegen die Heilighaltung der Gesetze hervorzurufen, so wäre es klar,

daß man lieber einige Uebelstände in der Gesetzgebung wie in der Gesetzesverwaltung ertragen müsse. Denn was unter solchen Umständen durch die Veränderung gewonnen würde, höbe bei Weitem den Nachtheil nicht auf, der sich aus dem ergäbe, was Nichtachtung der Gesetze und deren Verwalter veranlasse. In dem von den Künsten hergenommenen Beispiele, um den Fortschritt auch in Rücksicht auf die Gesetzgebung zu vertheidigen, läge übrigens eine Täuschung. Denn Aenderung in der Kunst oder in dem Gesetze wäre nicht dasselbe. Das Gesetz bedürfe, um Macht zu gewinnen, sich Gehorsam zu verschaffen, der Gewohnheit, und diese setze eine gewisse Zeit voraus, um sich geltend zu machen: so daß ein leichtsinniges Umwandeln der Gesetze nichts Anderes wäre als eine Schwächung der Macht derselben [1]).

Was die Frage darüber betrifft, von wo die Gesetzgebung ausgehen solle, so bedarf es nach Allem dem, was im Vorhergehenden schon beigebracht worden ist, für die Behauptung, daß die Weisheit die Quelle derselben sein müsse, keines Beweises mehr. Im Uebrigen setzte Aristoteles in einer ähnlichen Weise wie Platon als Organe der Gesetzgebung besondere Gesetzgeber voraus, konnte sich dabei jedoch nicht verhehlen, daß den geschichtlich bestehenden Verhältnissen nach, das ganze Werk der Gesetzgebung bei dem Volke wäre, welches es in den öffentlichen Versammlungen ausübe. Die aus der Vergangenheit her überlieferten Gewohnheiten und Gesetze waren zwar überall das, worin die Wurzel eines gegebenen Staatslebens beruhte: doch in dem Fortgange der Zeiten war es da, wo die Demokratie sich ausgebildet hatte, in Folge demagogischer Umtriebe endlich soweit gekommen, daß das Volk an die bestehenden Gesetze sich kaum hielt und unter Umständen sich darüber hinwegsetzte [2]). Dies mußte unserem Philosophen allerdings um so mehr als ein Verderben erscheinen, als er in den

[1]) A. a. O. L. 2. c. 5. §§. 10—14.

[2]) A. a. O. L. 5. c. 4. §. 6. L. 6. c. 1. §. 8.

Demokratien die Mehrzahl der Bürger in Armuth befangen und zugleich an Mangel geistiger Bildung leiden [1]), also unfähig sah, für den Hauptzweck des Staats, für die nur durch Wohlbehaglichkeit des Daseins und geistige Bildung zu gewinnende Glückseligkeit mit Erfolg zu wirken. Hierfür unfähig mußte er auch die Menge halten, deren Begierden, wie er urtheilte, je nach Maaßgabe, wie ihnen Befriedigung dargeboten würde, ins Unendliche stiegen [2]). Den Forderungen der Ueberzahl gegenüber alles und jedes Zugeständniß zu verweigern, erachtete er jedoch in Rücksicht auf die Ruhe des Staats für gefährlich. Am Berathen und Richten müsse man sie daher in Demokratien Theil nehmen lassen, weil man sich sonst zu viele Feinde im Staate erzöge [3]).

Auf das Verhältniß der Mehrheit zur Minderheit bezog er überhaupt Mancherlei in einer Weise, die theils etwas auffallend erscheint, theils mit seinen philosophischen Grundansichten nicht in vollkommener Uebereinstimmung steht und nur aus seinem Bestreben, den schon von Verderbniß und Fäulniß ergriffenen Verfassungen Ruhe und Festigkeit so viel wie möglich zu sichern, zu erklären ist. So rechtfertigt er den Grundsatz, daß unter Umständen die Oberherrlichkeit eher der Menge als den Wenigen, die durch Tüchtigkeit und Einsicht sich auszeichneten, zu übertragen wäre, durch die Bemerkung, wie es sich wohl zutragen könne, daß in einer zahlreicheren Versammlung von Menschen, von denen kein Einzelner ausgezeichnet wäre, zusammengenommen mehr Vernunft und Tüchtigkeit sich fände als in einem einzigen vortrefflichen Manne. Tüchtigkeit und Vernunft wird nach dieser Auffassung als ein zusammengesetztes Stückwerk von einzelnen Tugenden und gemischten Ansichten aufgefaßt. Nach einem ähnlichen Verhältniß, wird auch behauptet, könne sich die Sache in Rücksicht auf Armuth und

[1]) A. a. O. L. 6. c. 1. §. 9.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 4. §. 11.
[3]) A. a. O. L. 3. c. 6. §. 6.

Reichthum stellen und da würde die von dem Besitze abhängig gemachte Berechtigung zum Herrschen auf die Menge übergehen [1]). Dagegen werden auch Fälle aufgestellt, in denen es sich zutragen könnte, daß die Tugend und Vernunft eines einzelnen Mannes die der gesammten Bürgerschaft überträfe [2]). Doch in der Erwägung des Verhältnisses der Mehrheit und Minderheit wird nicht überall das Uebergewicht der Vernunft und Tugend in Betracht gezogen. Es wird vielmehr auch als Klugheitsregel in Beziehung auf verdorbene Verfassungen der Hauptgrundsatz aufgestellt, daß überall Sorge dafür zu tragen sei, daß der Theil der Bürgerschaft in einem Staat, der den Bestand der Verfassung aufrecht erhalten wissen wollte, zahlreicher wäre als der, in dessen Gesinnung eine Neigung zum Umsturz vorwalte. Besonders führe, wird behauptet, das unverhältnißmäßige Anwachsen einzelner Theile zu Staatsumwälzungen [3]), und jede Uebertreibung in irgend einer Richtung, sei es in oligarchischer oder in demokratischer, wäre höchst gefährlich. So verursache das beständige Streben der Demagogen den zwischen den Reichen und Armen obwaltenden Zwiespalt zu mehren das größte Unheil und vertheidigt werden könne doch auch nicht die in manchen Oligarchien herrschende Sitte, nach welcher folgender Eid abgelegt werde: „Und ich werde dem Volke feindselig gesinnt sein und ihm soviel ich kann rathen, was zu seinem eigenen Schaden gereichen mag.“ Angemessener würde es doch sein, ganz im entgegengesetzten Sinne zu reden und etwa den abzulegenden Eid so zu fassen: „Ich werde dem Volke niemals ein Unrecht anthun.“ [4])

Durch ein solches öffentliches Kundgeben feindseliger Gesinnung würde nur, meinte Aristoteles, mit Recht die Unzufriedenheit des bedrückten Theiles der Bevölkerung einer Stadt

[1]) A. a. O. L. 3. c. 6. §. 4. L. 3. c. 7. §. 12.
[2]) A. a. O. L. 3. c. 8. §. 1. c. 11. §. 12.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 2. §. 7.
[4]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 19.

genährt. Der Urſachen zur Unzufriedenheit und der daraus ſich ergebenden Veranlaſſungen zu Empörungen fänden ſich ohnehin genug, als daß es angemeſſen wäre, noch durch öffentlich hinzugefügten Hohn zu reizen. Hauptgründe, die Neigung zu Umwälzungen anzufachen, fänden ſich in den Verhältniſſen, die in Rückſicht auf Gleichheit oder Ungleichheit der Berechtigungen unter den Bürgern beſtänden. Ein Theil nämlich, unwillig über die Bevorzugung eines anderen Theils, dem er ſich der Natur nach gleich achte, ſtrebe danach, auch dieſe Gleichheit bürgerlich geltend zu machen; wo dagegen in höherem Maaße Gleichheit in den Verhältniſſen walte, da fänden ſich Unzufriedene, die ſich für beſſer wie die Anderen hielten, und in dieſer ihrer Meinung danach ſtrebten, die Anſprüche, die ſie zu haben glaubten, geltend zu machen und der Auszeichnungen und Vorzüge, deren theilhaftig zu werden ſie verlangten, auf dem Wege der Gewalt ſich zu bemächtigen. In gewiſſen Fällen könne nach Umſtänden das Recht oder das Unrecht bei der einen oder der anderen Partei ſein. Den gerechteſten Grund aber ſich zu empören hätten diejenigen, die es am wenigſten thäten, die Tugendhaften nämlich. Dieſe empörten ſich faſt nie, mit ſchon aus dem Grunde, weil ſie überall in der Minderzahl ſich befänden [1]). Beſonders die Ungleichheiten im Beſitz gäben hauptſächlich Veranlaſſung zum Aufruhr. Wenn aber darin nur für den großen Haufen Veranlaſſung läge, ſich zu empören, ſo würden die Vornehmeren von der Begierde nach Ehrenſtellen angeregt und getrieben. Ehrgeiz und Habſucht gehörten überhaupt zu den Haupturſachen, durch die die Neigung zu Empörungen ſich erzeuge und wachſe und die Veranlaſſungen zu Aufſtänden gegeben würden [2]). Es kämen jedoch auch noch andere Momente, die Zwieſpalt unter den Bürgern erregten, hinzu und man könnte im Ganzen etwa deren ſieben zählen. Außer den beiden an-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 1. §. 3. c. 2. §§. 1. 2. c. 3. §. 7.
[2]) A. a. O. L. 2. c. 4. §. 7. L. 5. c. 2. §. 2.

gegebenen Ursachen, die oft mehr im Neide als in ehrgeiziger oder habsüchtiger Begier wurzelten, kämen noch Uebermuth hinzu, Furcht, hervorragende Uebermacht, Verachtung und unverhältnißmäßiges Emporwachsen einzelner Theile der Bürgerschaft gegen andere. Von anderer Seite her wirkten auch auf Verwirrung der bürgerlichen Verhältnisse und auf daraus sich erzeugende Empörungen Amtsschleicherei, Vernachlässigung des öffentlichen Dienstes, Nichtachtung einer nur durch geringe Zeichen sich kund thuenden Einwirkung von Elementen, die dem Bestande der Verfassung Gefahr drohten und endlich Ungleichheit der Bestandtheile der Bürgerschaft.

Wie gefährlich der Uebermuth verbunden mit dem Streben, den Besitz der Macht zum eigenen Vortheil auszubeuten, sei, leuchte von selbst ein. Wenn die Personen, die die Staatsverwaltung in Händen hätten, übermüthig und habsüchtig sich bezeigten, so ständen die Bürger gegen sie auf, um eine Verfassung, die solche Mißbräuche zuließe, über den Haufen zu werfen. Gleich begreiflich wäre, wie die Ehre Ursache des Aufruhrs würde. Die Bürger, die von jeder Art von Auszeichnung sich ausgeschlossen, Andere aber mit Ehren überhäuft sähen, erhöben sich dawider. Es entspreche nämlich der Gerechtigkeit ebensowenig, daß die Einen unverhältnißmäßig geehrt, als daß die Anderen unverhältnißmäßig erniedrigt würden. Nur da walte die Gerechtigkeit, wo die Vertheilung der Macht im richtigen Verhältnisse zur Würdigkeit eines Jeden stehe. Hervorragende Macht habe Aufruhr zur Folge, wenn sich ein übermäßiger Einfluß eines Einzelnen oder Mehrerer mächtiger mache als es mit dem Wohl des Staats oder der Bürgerschaft verträglich wäre. Gewöhnlich gäbe ein solcher Gelegenheit zur Gründung einer Alleinherrschaft oder zur Herrschaft Weniger. Deshalb habe man dagegen an verschiedenen Orten Vorsorge getroffen durch Einführung des Ostrazismus. Die Anwendung desselben sei zwar nicht unbedingt als gerecht anzuerkennen und am allerwenigsten da, wo etwa ein Mann

aufträte, der durch geistige und sittliche Tüchtigkeit vor allen anderen Bürgern sich auszeichne. Die Argonauten hätten jedoch schon auf ihrer Fahrt den Herakles am Ufer zurückgelassen, weil er ihnen, mit denen er geschifft, bei weitem überlegen gewesen wäre. Unzweckmäßig sei auch nicht, was Periander bildlich angedeutet habe, als er durch ein Kornfeld wandelnd die hervorragenden Aehren ausgerissen habe. Nicht bloß für Tyrannen nämlich, sondern auch in Demokratien und Oligarchien sei es nützlich, daß die überwiegenden Männer aus dem Wege geräumt würden, und aus dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit könne nicht geläugnet werden, daß dem Ostrazismus eine gewisse rechtlich politische Begründung für Staaten, die vom Keime des Verderbens ergriffen wären, nicht abgehe. Schlechthin gerecht könne er freilich niemals genannt werden, aber bedingter Weise und nützlich zugleich in Beziehung auf ausgeartete Verfassungen. Für wohlgeordnete, von einem wahrhaft sittlichen Geiste durchdrungene Staaten über die hier angeregte Frage mit Sicherheit zu entscheiden, sei indeß schwierig. Es könne dabei allerdings nicht die Ueberlegenheit in Rücksicht auf den Besitz äußerer Güter in Betracht kommen, als Macht, Reichthum und Anhang zahlreicher Freunde; schwierig aber wäre die Entscheidung für den Fall, daß Jemand durch Tüchtigkeit in sittlicher und geistiger Beziehung sich besonders auszeichne. Wegjagen könne man einen solchen Mann doch unmöglich und eben so wenig von ihm verlangen, er solle sich von den Anderen beherrschen lassen. Einem solchen müßten und würden vielmehr Alle gerne gehorchen und ihm wäre auf Lebenszeit die königliche Würde zu übertragen. Was aber die Verhältnisse in ausgearteten Verfassungen beträfe, so erzeuge sich in der Regel in ihnen daraus ein großes Uebel, daß man gewöhnlich den Ostrazismus nicht in Anwendung brächte, um eine für den Bestand der Verfassung wirklich vorhandene Gefahr abzuwenden, sondern Parteirücksichten wegen [1]).

[1]) A. a. O. L. 3. c. 8. §§. 2—7. c. 11. §. 13. L. 5. c. 2. §§. 3. 4.

Furcht gäbe Veranlassung zu Aufständen, wenn Strafbare in ihrer Angst vor rechtlicher Verfolgung der von ihnen begangenen Verbrechen Unruhen erregten, oder wenn ein Theil der Bürger einen sie und ihre Rechte bedrohenden Angriff vorausſähen und demſelben zuvorzukommen für nöthig erachteten. Auch Verachtung verurſache Aufruhr. So in Oligarchien, wenn die von der Staatsverwaltung ausgeſchloſſene Mehrzahl der in Ehren und Würden ſtehenden Minderzahl gegenüber in ihrer Macht ſich zu fühlen begänne; in Demokratien, wenn die Reichen und Vornehmen gegen die Frechheit und Zuchtloſigkeit der Menge ſich erhöben. Das übermäßige Anwachſen einzelner Theile der Bürgerſchaft ſei auch der Ruhe und dem Beſtehen der Verfaſſung gefährlich. Wie nämlich jede wohlgeordnete körperliche Geſtalt aus Gliedern beſtehe, die nur dann ein geſundes und kräftiges Leben ſich entfalten ließen, wenn ſie in einem untereinander in gehöriger Uebereinſtimmung ſtehenden Verhältniſſe erwüchſen, ſo verhielte es ſich auch mit den Gliedern des Staats, von denen manchmal ein einzelnes, ohne daß darauf geachtet würde, in einer unverhältnißmäßigen, dem Ganzen Gefahr drohenden Weiſe anwüchſe. Beſonders käme es wohl in Demokratien und Bürgerſtaaten vor, daß die Menge der Armen ſich übermäßig mehre. In den Beſitz einer nicht heilbringenden Uebermacht geriethen die niederen Stände auch wohl in Folge deſſen, daß die Vornehmen und Reichen durch Kriegsunfälle dahingerafft würden. Dagegen käme es aber auch vor, wenn vielleicht ſeltner, daß eine Demokratie in Folge einer Vermehrung der Zahl der Reichen und eines Anwachſens des Reichthums überhaupt in eine Oligarchie ſich umwandle. Gegen die Nachläſſigkeit in Berückſichtigung der auf ſtaatliche und perſönliche Verhältniſſe ſich beziehenden Geſinnung derer, die zu Ehrenſtellen und höheren Aemtern berufen werden, ſpricht Ariſtoteles auch und hebt demnächſt wiederholt die Gefahr der im Stillen ſich vorbereitenden, ihrer ſcheinbaren Geringfügigkeit wegen unbemerkt bleibenden Urſachen von Veränderungen

in den Verfassungen hervor. Worauf er aber noch besonders hinweist, ist die Nothwendigkeit, darüber zu wachen, daß die bürgerliche Gemeinde ein in sich geistig fest zusammengewachsenes, in Frieden und innerer Uebereinstimmung zusammengehaltenes Ganze werde und bleibe. Weil es ihm hierauf hauptsächlich ankommt, unterläßt er es auch nicht, auf die Gefahr hinzudeuten, die aus einer etwaigen Stammesverschiedenheit der Bevölkerung einer Stadt sich ergeben kann. Er bemerkt mit Recht, daß nicht jeder aus beliebigen Bestandtheilen zusammengekommene Haufe zur Bildung eines Staats sich eigne und daß es für diesen Zweck außer Anderem auch noch der Zeit zu einem gehörigen organischen Zusammenwachsen bedürfe. Was indeß die Verschiedenheiten in Rücksicht auf die Stimmung der Bevölkerung beträfe, so käme dabei auch die Oertlichkeit der Gelegenheit einer Stadt in Betracht. Sie wäre manchmal so beschaffen, daß sie die Verschmelzung einer Bürgerschaft zu einer geistig vollkommen in sich übereinstimmenden Gemeinschaft nicht zuließe. Zur Begründung dieser Behauptung wird auf das hingewiesen, was sich erfahrungsmäßig mehrfach im Verhältnisse des Gegensatzes von Stadt- und Hafenbewohnern zugetragen habe. Der Grundgegensatz aber, woraus sich das Unheil der Empörungen und staatlicher Umwälzungen erzeuge, wird in dem von Tugend und Laster gesucht, und demselben ein zweiter als Hauptgegensatz der von Reichthum und Armuth zur Seite gesetzt [1]).

Wenn sonach bürgerliche Unruhen ihren Ursprung allerdings nicht aus Kleinigkeiten nähmen, so würden sie doch oft durch Kleinigkeiten veranlaßt. Liebes- oder Heirathshändel, Erbstreitigkeiten oder andere aus den Bereichen solcher Angelegenheiten aufkeimende Feindschaften mächtiger Familien hätten häufig Verwicklungen erzeugt, die im Verhältniß zur Ruhe dieser oder jener Stadt und zu Verfassungsveränderungen nicht ohne üble Folgen geblieben wären. In die Streitigkeiten der

[1]) A. a. O. L. 5. c. 2. §§. 5—12.

in einer Gemeinde mächtigen Personen, würden überhaupt die Mitglieder derselben stets mit hineingezogen und überhaupt dürfe man es sich nicht verhehlen, daß gerade diejenigen Mächte, in denen die Kraft eines Staats wurzele, es wären, von denen her stets der Aufruhr seinen Ursprung nähme. Denn entweder würde durch sie in ihren Gegnern der Neid erregt, oder sie selbst fühlten sich in der ihnen verfassungsmäßig angewiesenen Stellung nicht befriedigt [1]). Wo aber einmal die Keime zu Empörungen und Umwälzungen vorhanden wären, da schritte man alsdann in List oder Gewalt vor. In Demokratien werde die Entzündung der Flamme des Aufruhrs gewöhnlich veranlaßt durch die Frechheit und den Uebermuth der Demagogen, die durch ihre Wühlereien schaamlos die Armen gegen die Reichen dergestalt verhetzten, daß diese sich genöthigt sähen, gegen die von jenen herdrohenden Gefahren sich zu verbünden. So entständen denn unter den beiden sich gegenüberstehenden Parteien Kämpfe, in denen entweder die Reichen und Vornehmen den Sieg davon trügen und die demokratischen Mächte stürzten oder die Demagogen sich erhöben und zu Tyrannen sich aufwürfen.

Allerlei Listen und Gewaltsamkeiten wurden dabei von den Demagogen gegen das Vermögen der Reichen geübt und war der endliche Zweck erreicht, sie aus der Stadt zu vertreiben, dann folgte die Einziehung ihres Vermögens in Masse. In alten Zeiten waren mehr wie in späteren die Demagogen, die zu Tyrannen sich aufgeworfen hatten, aus Kriegsanführern hervorgegangen. Denn die Tyrannen der älteren Zeiten sind fast alle Demagogen gewesen, die das von ihnen bekleidete Feldherrnamt mißbräuchlich zur Anmaaßung einer Tyrannengewalt benutzt haben. Damals war die Redekunst überhaupt noch nicht ausgebildet und so konnten sich die Demagogen derselben auch nicht bedienen, sondern mußten, um ihre Zwecke zu verfolgen, zur Macht des Schwerdtes greifen. Zur Zeit

[1]) A. a. O. L. 5. c. 3. §§. 1—7.

der Blüthe der Wissenschaften in Hellas aber stellten sich die Sachen anders. Die Rede gewann Uebermacht; da aber diejenigen, die ihre Worte kunstvoll zu stellen wußten, die Waffen nicht gehörig zu gebrauchen verstanden, so wagten sie selten geradezu die Freiheiten des Volks anzugreifen und zu unterdrücken, wo es aber geschehen war, befanden sie sich nicht im Stande, ihre Macht fest zu gründen und dauerhaft aufrecht zu erhalten. In früheren Zeiten war die Gründung einer Tyrannis darum auch überall leichter gewesen, weil theils unter einfacheren Verhältnissen denen, die an die Spitze der Verwaltung der städtischen Angelegenheiten gestellt worden, eine ausgedehntere Machtvollkommenheit übertragen war, theils die Städte noch keine übergroße Bevölkerung gehabt, das Volk vielmehr auf dem herum belegenen Lande seinen bäuerlichen Geschäften nachgegangen war. So war es denen unter den Vorstehern der Stadt, die eine kriegerische Ausbildung hatten, leichter möglich geworden, sich zu Tyrannen aufzuwerfen.

Was in späteren Zeiten besondere Uebelstände in den Demokratien hervorrief, das bestand darin, daß wo nach Volkswahl ohne Berücksichtigung der Schatzung die Aemter besetzt wurden, denen, die nach Aemtern begierig waren, vor demagogischen Umtrieben bei den Wahlen keine Scheu einwohnte. Um diesem Uebelstande wenigstens halbweges zu begegnen, wird als Mittel vorgeschlagen, die Wahl nicht unmittelbar durch die Menge in allgemeiner Volksversammlung vollziehen zu lassen, sondern in den Stämmen oder Gauen durch die Stammes- oder Gaugenossen [1]). In welcher Weise aber diese Wahlen vorgenommen werden sollten, darüber findet sich weiter keine Erläuterung. Es läßt sich indeß kaum anders denken als daß Aristoteles gewollt habe, es sollten aus den in den Stämmen oder Gauen vollzogenen Wahlen Wahlmänner hervorgehen, denen dann als Mittelspersonen die unmittelbare Wahl der Beamten anvertraut worden wäre.

[1]) A. a. O. L. 5. c. 4.

Als zur Stärkung der Kraft einer Demokratie der schlechtesten Art dienende Maaßregel wird übrigens die bezeichnet, die nach einem dem Grundsatze, nach welchem jene Wahlform gebildet werden sollte, geradezu entgegengesetzten Kleisthenes in Athen traf. Dieser hatte nämlich die alten bürgerlichen Vereine, Genossen- und Brüderschaften völlig auseinandergerissen und neue an deren Stelle eingeführt. Daß durch ein solches Zerreißen aller alten Bande, durch die das Ganze zusammengehalten war, der Fortschritt des Geistes der Demokratie in der Art gefördert werde, daß alle verschiedenen Elemente des bürgerlichen Lebens gleichmäßig untereinandergemischt würden, davon hielt sich auch Aristoteles überzeugt. Er erachtete für den Zweck, die Entfaltung des Charakters der Demokratie bis auf die höchste Spitze zu treiben, selbst alle Arten von Mitteln, die den Tyrannenherrschaften Stützpunkte darböten und sie kräftigten für zweckmäßig. Dazu zählte er namentlich die Ertheilung einer freieren Stellung an die Knechte, denen er übrigens eine solche in gewissem Maaße allerdings wünschte, an die Weiber und Kinder, demnächst aber auch Nachsicht in Beziehung auf das willkürliche Thun und Lassen jedes Einzelnen. Solche Mittel würden allerlei Leute, die an dergleichen Gefallen hätten, heranziehen und die Zahl der demokratisch Gesinnten mehren; denn den meisten Menschen wäre ein zügelloses Leben weit angenehmer als ein in Besonnenheit gemäßigtes [1]).

Insofern als er nach dem Urtheile Mehrer durch seine alle Unterschiede aufhebende, vermischende Zusammensetzung der attischen Gerichtshöfe aus Allen den späteren Demagogen es möglich gemacht, der Leitung des Gerichtsganges an diesen Höfen sich zu bemächtigen und dadurch Verwirrung herbeizuführen, ist auch schon Solon im Alterthum getadelt worden [2]). Denn darin waren die Demagogen sehr gewandt, durch ihren

[1]) A. a. O. L. 6. c. 2. §§. 9—12.

[2]) A. a. O. L. 2. c. 9. §§. 2. 3.

Einfluß, den sie auf die Gerichtshöfe übten, sich Mittel zu verschaffen, bei dem Volke sich beliebt zu machen. Besonders benutzten sie auch diesen Einfluß dazu, die Strafe der Vermögenseinziehung recht häufig über die Reichen verhängen zu lassen und die so verfallenen Gelder unter die Armen zu vertheilen, ohne sich selbst dabei zu vergessen [1]). Das so empfangene Geld ward aber in den nächsten Tagen verjubelt und so half selbst diese Maaßregel Nichts für die Verbesserung des Zustandes derer, denen das Geld gegeben ward. Zweckmäßiger, meint deshalb Aristoteles, würde es sein, wenn man die Ueberschüsse der Einnahmen des Staats bis auf einen solchen Punkt sich ansammeln ließe, daß man im Stande wäre, den Armen auf einmal solche Unterstützungen zukommen zu lassen, die den einzelnen Familien hinreichende Mittel darböten, sich in eine Lage zu versetzen, in der sie irgend ein sie ernährendes Geschäft zu betreiben anfangen könnten. Wäre dies nicht auf einmal zu bewerkstelligen, so müßte es allmählig nach und nach geschehen. Die Gelder, die als Lohn für den Besuch der Volksversammlungen ausgezahlt würden, müßten von den Reichen beigetrieben werden, denen dagegen nutzlose Leistungen zu erlassen wären [2]). Die Karthager hätten sich die Liebe des Volks dadurch zu erhalten gewußt, daß sie für den Wohlstand Einzelner durch Entsendungen in Kolonien, wo Gelegenheit sich zu bereichern gegeben war, gesorgt hatten. Es gezieme sich überhaupt für die höheren Stände und sei auch der Klugheit angemessen, für das Wohl der Armen in der Art Sorge zu tragen, daß sich diese an Arbeit gewöhnten. In dieser Rücksicht sei das Beispiel der Tarentiner nachzuahmen, die die Armen Theil nehmen ließen an den Nießbrauch ihrer Aecker und auf diese Weise sie in günstiger Stimmung erhielten. Hier war auch, um den Armen Zutritt zu den Beamtenstellen zu verschaffen und sie so in dieser Rücksicht zufrieden zu stellen,

[1]) A. a. O. L. 6. c. 3. §§. 2. 4.
[2]) A. a. O. L. 6. c. 3. §. 4.

neben der Wahl zur Hälfte der Gebrauch des Looses bei Besetzung der Aemter eingeführt [1]).

Diese Einrichtungen entsprechen dem Grundsatze, daß, um Unruhen und Aufruhr zu vermeiden, es zweckmäßig sei, überall so viel wie möglich eine Vermittlung zwischen demokratischen und oligarchischen Prinzipien zu suchen und herzustellen. Für den Bestand der Oligarchien wird als besonders gefährlich ein von Seiten der Machthaber ausgehender, auf der Menge lastender Druck bezeichnet. Ein solcher mit Kränkungen allerlei Art verknüpfter Druck errege dergestalt Unzufriedenheit unter der Menge, daß sie Jedem sich anschlösse, der unter dem Versprechen, sie gegen diese Art von Herrschaft zum Umsturze derselben führen zu wollen, sich ihr anböte. Wäre er aus der Zahl der Machthaber selbst, dann fiele man ihm noch am bereitwilligsten zu. Eine andere Ursache des Aufruhrs in Oligarchien ergäbe sich daraus, daß unter den Reichen nicht allen Theilnahme an der Regierung zugestanden werde, sondern eine geringe Anzahl jener sich in dem ausschließlichen Besitz der Staatsverwaltung erhalten wolle. Wo dies der Fall wäre, da erregten die von der Verwaltung ausgeschlossenen Reichen unaufhörlich Unruhen, bis ihnen endlich die Berechtigung an der Regierung Theil zu nehmen, zugestanden würde. Es wäre jedoch auch vorgekommen, daß in Folge solcher Streitigkeiten wesentliche Aenderungen in Rücksicht auf die Formen der Verfassung eingetreten wären, und die oligarchische Form der des Bürgerstaats oder einer demokratischen mehr verwandt gemacht worden sei. Eine zu geringe Anzahl herrschender Familien sei auch darum staatsgefährlich, weil das Volk es nicht überall gerne sehe, von Wenigen beherrscht zu werden [2]).

Gefährliche demagogische Umtriebe erhöben sich aber auch in Oligarchien unter denen selbst, die die Macht in Händen hätten, aus Eifersucht. Diese Umtriebe könnten sich entweder

[1]) A. a. O. L. 6. c. 3. §. 5.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 1—4.

innerhalb der Lebenskreise der oligarchischen Familien halten und sich darauf beschränken oder sie könnten sich auch über die Kreise des weiteren Volkslebens ausdehnen, indem sich Oligarchen zu Anführern von Volksparteien der niederen Stände aufwürfen. Dies Letztere pflege gewöhnlich da zu geschehen, wo das Recht, an den Beamtenwahlen Theil zu nehmen, nicht auf die Mitglieder des oligarchischen Körpers beschränkt wäre, sondern nur die Berechtigung zur Verwaltung von Aemtern. Hier sähe man die Reichen, wie sie die Wähler, möchten nun diese aus den Schwerbewaffneten oder aus den niederen Ständen bestehen, durch allerlei demagogische Künste zu gewinnen suchten. So suchten Demagogen auch in Oligarchien durch ihre Umtriebe und Wühlereien sich vorzudrängen und dies geschähe nicht blos in Beziehung auf die Beamtenwahlen, sondern auch in Rücksicht auf die Rechtspflege da, wo die Berechtigung der Ausübung des Richteramts in den Gerichtshöfen nicht dem oligarchisch bevorzugten Stande ausschließlich vorbehalten wäre. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, so führten demagogische Umtriebe Rechtsentscheidungen herbei, durch die politische Umwälzungen vorbereitet würden. Nach einer anderen Seite hin gefährlich wäre dies, was auch vorkommen könnte, daß nämlich einige Oligarchen den Zweck verfolgten, das Recht auf die Regierungsgewalt in den Besitz einer geringeren Anzahl von Familien zu bringen als welche sich in dem Genusse desselben befänden. In diesem Falle würden die, die ihr altes Recht bewahren wollten, durch die Umstände genöthigt, bei dem Volke Hülfe zu suchen [1]).

Als eine besondere Veranlassung, durch welche der Umsturz von Oligarchien leicht herbeigeführt werde, sei auch noch üppiges, verschwenderisches Leben der Reichen anzusehen. Eines gewissen Aufwandes in Rücksicht auf Leistungen für das Gemeinwesen dürften sich die freilich nicht enthalten, die in Oligarchien zum Herrschen berufen wären. Denn nur dadurch,

[1]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 1—5.

daß ſie einen ſolchen Aufwand machten, würde es den Reicheren erleichtert werden, den Neid der Armen, ſo wie das Verlangen nach Ehrenämtern zu dämpfen, wenn dieſe es ſähen, wie theuer jene ihre Vorrechte bezahlen müßten. Darum ſei es wohlgethan, daß die Vornehmen bei ihrem Amtsantritt prächtige Opferfeſte anſtellen und daneben auch irgend ein öffentliches Werk ausrichten ließen. Das Volk, welches an den öffentlichen Mahlzeiten Theil nähme und außerdem auch es ſähe, wie die Stadt durch prächtige Tempel und andere Bauten ſich verſchönere, würde unter ſolchen Umſtänden den Wunſch nähren, daß die Verfaſſung aufrecht erhalten bleibe. Die errichteten öffentlichen Werke würden auch als bleibende Denkmäler das Gedächtniß an die Errichter derſelben im Bewußtſein des Volks aufrecht erhalten. Wenn jedoch die Oligarchen es aufgäben, in ſolcher Weiſe mit dem Volke ſich befreundet zu halten und ſtatt deſſen ihr Vermögen in Ueppigkeit verpraßten oder, wie es zu den Zeiten des Ariſtoteles gewöhnlich war, ihr Streben nur darauf hinrichteten, ihre Aemter zur eigenen Bereicherung und zur Befriedigung ihres Ehrgeizes zu benutzen, dann freilich konnten die üblen Folgen davon nicht ausbleiben. Im letzteren Falle näherte ſich die Oligarchie ihrem Charakter nach dergeſtalt dem Charakter der Demokratie, daß man ſich für berechtigt halten konnte, ſie eine kleine Demokratie zu nennen. Wenn aber der erſtere Fall eintrat, daß einzelne Oligarchen ihr Vermögen verpraßt hatten, dann entſtand die Gefahr der Umwandlung einer Oligarchie in eine Tyrannis. Denn ſolche, die dadurch arm und elend geworden waren, daß ſie ihr Hab und Gut verzehrt hatten, ſtrebten gewöhnlich nach Neuerungen und darnach, entweder ſelbſt ſich zu Tyrannen aufzuwerfen oder einem Anderen, von dem ſie dann ihrerſeits Gunſtbezeugungen und Belohnungen hofften, zur Tyrannis zu verhelfen [1]). Sie konnten indeß auch wohl in anderer Weiſe dem Gemeindeweſen Schaden und Nachtheil bringen, indem ſie

[1]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 6. 8. L. 6. c. 4. §. 6.

es wagten, den Staatsschatz anzugreifen und dadurch auch noch die Schuld der Erregung von Zank und Zwiespalt auf sich luden. Wo aber eine Oligarchie einig in sich wäre und die Mitglieder derselben sich gut vertrügen, da, meinte Aristoteles, wäre sie vor Umsturz gesichert, wenn er sonst freilich auch im Allgemeinen der Ueberzeugung lebte, daß an und für sich die Demokratie aus dem Grunde eine größere Haltbarkeit in sich trage, weil in ihr das Volk nicht in sich selbst sich in Zwietracht, sondern nur jedem oligarchischen Streben feindlich gegenüberstehe; in Oligarchien aber ein doppelter Zwiespalt herrsche, der der Oligarchen unter sich und der zwischen ihnen und dem Volke [1]).

Auch das Verhältniß, nach welchem man in Oligarchien aus Mißtrauen gegen das Volk manchmal sich genöthigt sah, bei dem Ausbruche eines Krieges Söldner in Dienst zu nehmen, hat Veranlassung dazu gegeben, die bestehende Verfassung umzustürzen. Es warf sich in solchem Falle entweder der, dem der Oberbefehl über die Miethstruppen übertragen war, zum Tyrannen auf oder mehre der Anführer verbanden sich mit einander und gründeten in Mehrzahl eine Häuptlingsherrschaft. Dabei haben denn solche durch die Macht des Schwertes emporgekommene Häuptlinge sich auch wohl genöthigt gesehen, Unterstützung bei dem Volke zu suchen und deshalb demselben allerlei politische Rechte, wie in gewissem Maaße Antheil an der Regierung, zuzugestehen. Allerlei andere von zufälligen Umständen mehr abhängende Ursachen des Umsturzes oligarchischer Verfassungen sind indeß auch noch im Alterthum vorgekommen [2]).

Wie die Oligarchien in ihrem Bestande dadurch bedroht wurden, daß in ihnen die Zahl der Beherrschten die der Herrschenden bedeutend überwog, so war auch ein gleiches Verhältniß in der Bevölkerung der Aristokratien diesen Verfassungen gefährlich. Die Veranlassung zu Empörungen konnte sich

[1]) A. a. O. L. 5. c. 1. §. 9. c. 5. §. 7.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 5. §§. 9—12.

i einem solchen V
n etwa in Folg
ie Bürgerschr
nd welche
n ward
laubt
s

jener Gesetzgebung angewandten
n es darauf abgesehen wäre,
nd der Bürger zu täuschen
der lebhaften Theilnahme
gelegenheiten abzuhalten
Erreichung des einen
wohl, daß man mit
e für das Nicht-
Ablehnen von
verlicher Thä-
ffen zu tra-
wie die
n Allen

...n, die n...
hochgestellten nachstan...
Verdienste irgend eines tugendhaft...
den Staat hatte, nicht durch Verleihung
ihn öffentliche Anerkennung fanden.

Aus diesen angegebenen Fällen konnten sich ... Rei-
anlassungen zum Ausbruch eines Aufruhrs ergeben und ...ser
sam wurde es daher gehalten, sorgsam darüber zu wachen, n
daß dergleichen nicht einträte. Andere Gefahren aber erzeug-
ten sich daraus, daß ein zu schroffer Gegensatz zwischen Armen
und Reichen sich hervorbildete. Dies konnte wohl in Kriegs-
zeiten geschehen und dann zur Folge haben, daß die Armen
wegen ihrer erlittenen Verluste Entschädigung durch Aeckerver-
theilung verlangten. Die Gefahr der Umwandlung einer Aristo-
kratie in Tyrannis drohte dann, wenn sich ein einzelner Mann
zu sehr in Macht erhob. Was aber Aristoteles als das Haupt-
übel, durch welches Aristokratien sowohl als Bürgerstaaten der
Gefahr der Auflösung ausgesetzt würden, bezeichnet, ist das
Abweichen von dem, was nach dem Prinzip der Verfassung
der Gerechtigkeit entspricht. Für den Bürgerstaat tritt nach
dem Urtheile des Philosophen eine solche Abweichung ein, wenn
die Mischung der demokratischen und oligarchischen Elemente
nicht in genügender Weise vollzogen ist, für die Aristokratie
aber, wenn neben jener unvollkommenen Mischung der Be-
rechtigung persönlicher Tüchtigkeit Anerkennung nicht zu Theil
wird. Denn darin bestehe eben das Wesen der Aristokratie,

daß in derselben sittliche Würdigkeit zu ihrer Berechtigung gelange. Dadurch unterscheide sie sich auch von den sogenannten bürgerstaatlichen Verfassungen, deren eigentlicher Zweck darauf hingehe, die Haltbarkeit und den dauernden Bestand durch eine wohlgelungene Mischung demokratischer und oligarchischer Elemente zu gewinnen [1]). Das übrigens, was allein einer Verfassung Dauerbarkeit verleihe, bestehe darin, daß die in ihr verliehene Gleichheit nach Würdigkeit vertheilt und Jedem das ihm Zukommende gewährt werde [2]). Besonders aber müsse man sich in jedem Staate hüten, dem Geiste und dem Charakter der Verfassung desselben zuwider selbst die kleinsten Aenderungen vorzunehmen. Denn habe man es einmal gewagt, Umwandlungen zuzulassen, so würden die, auf deren Betrieb sie vorgenommen worden, wiederholt mit neuem Begehren nach Aenderungen auftreten, bis Alles wankend gemacht und zum völligen Umsturz reif geworden wäre [3]). Außer den aus inneren Verhältnissen entspringenden Ursachen zum Umsturze einer Verfassung kämen jedoch auch, um ähnliche Wirkungen zu äußern, noch äußere Verhältnisse hinzu. Darüber, daß es für jede Art von Verfassung gefährlich wäre, wenn fremde Staaten, deren Verfassungen einen entgegengesetzten Charakter an sich trügen, Macht und Einfluß genug gewännen, um ihre Wirksamkeit noch außerhalb der Bereiche ihrer eigenen Lebenskreise auszudehnen, habe die Geschichte von Athen und Lakedämon hinlänglich belehrt. Ueberall, wohin ihre Wirksamkeit sich ausgebreitet, hätten die Athener die Oligarchien, die Lakonen aber die Demokratien aufgehoben [4]).

Nicht minder gefährlich für den Bestand irgend einer Verfassung als die von fremden Staaten herrührenden Einwirkungen auf die Form derselben wären indeß auch die hier oder

[1]) A. a. O. L. 5. c. 6.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 6. §. 5.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 6. §§. 7. 8.
[4]) A. a. O. L. 5. c. 6. §. 9.

dort manchmal in dieser oder jener Gesetzgebung angewandten arglistigen Kunstgriffe, bei denen es darauf abgesehen wäre, den einen oder den anderen Stand der Bürger zu täuschen und diesen oder jenen entweder von der lebhaften Theilnahme an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten abzuhalten oder stärker dazu anzuregen [1]). Für die Erreichung des einen oder des anderen Zweckes geschähe es wohl, daß man mit Rücksicht darauf die Sätze der Strafgefälle für das Nichterscheinen in der Volksversammlung, für das Ablehnen von Aemtern oder für das Sichzurückziehen von richterlicher Thätigkeit, so wie für Nichtausübung des Rechtes, Waffen zu tragen und den Turnübungen sich beizugesellen, sowohl wie die Sätze der Lohnvertheilung für die Theilnahme an dem Allen nach Maaßgabe der Verschiedenheit des Vermögens der Reichen oder der Armen bestimme. Inwiefern aber bei dieser Bestimmung keine andere Absicht zu Grunde läge als die im Hintergrunde verborgen gehaltene, entweder die Macht der Reichen oder die der Armen zu stärken, beruhe die so angeordnete Einrichtung nur auf Täuschung und Schein; am Ende müsse doch aus dem, was nur ein scheinbar Gutes in sich enthalte, Uebles sich entwickeln [2]).

Daß überhaupt durch pfiffige Kunstgriffe und Scheinmaaßregeln in der Politik nichts dauerhaft Haltbares geschaffen werden könne, behauptete Aristoteles mit Recht. Ihm zufolge bestand das, worin allein die Sicherheit für die Dauer einer Verfassung gegeben sein könne, in einer auch von den Vornehmen gegen Geringe geübten Freundschaft und Nächstenliebe. Die an der Berechtigung zur Herrschaft Theil nehmenden Vornehmen verwies er daran, unter sich in demokratischer Gleichheit zu verkehren, die Anderen aber nicht durch Kränkungen zu beleidigen und selbst, wo es sich träfe, daß Einer geschickt zur Führung des Volks sich zeige, den in ihre Ge-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 2.
[2]) A. a. O. L. 4. c. 10. §§. 5—8.

meinschaft aufzunehmen und im Uebrigen sich davor zu hüten, die Menge in ihren Besitzthümern zu beeinträchtigen [1]). Daß überhaupt in jeder Art von Verfassung Anordnungen dahin getroffen würden, zu verhindern, daß irgend ein Beamter im Stande wäre, sein Amt zur Vergrößerung seines Vermögens zu mißbrauchen, hielt er eben so sehr für eine nothwendige Hauptsache als dies, daß darüber gewacht werde, daß kein einzelner Bürger, sei es durch einen großen Anhang von Freunden oder durch ein zu großes Vermögen, in übermäßiger Macht sich erhöbe. Durch einen solchen Mann werde die Sicherheit der Verfassung bedroht und um die so etwa einmal entstandene Gefahr zu entfernen, würde es zweckmäßig sein, die Thätigkeit eines solchen Mannes nach außen hin im Dienste des Staats zu verwenden [2]).

Um von jedem Staate das Verderben fern zu halten, sei es nöthig, daß die, die in demselben die höchsten Aemter zu verwalten hätten, drei Eigenschaften besäßen. Die erste sei Liebe zur bestehenden Verfassung; außerdem ein in vollem Maaße vorhandenes Geschick, um die Regierungsangelegenheiten gut zu leiten, und endlich drittens Tugend und Gerechtigkeit, wie sich diese jedesmal nach dem eigenthümlichen Charakter der bestehenden Verfassung bestimme [3]).

Als das Gefährlichste indeß für jeden Staat bezeichnet Aristoteles oft und wiederholt den Fall, daß nicht darüber gewacht werde, daß die Menge, die bei einer bestimmten Verfassung sich wohl fühle und deren Fortbestand wolle, stärker sei als die, die nach Neuerungen trachte. Vor Allem aber sei in Rücksicht auf jedes Verhältniß das Mittelmaaß zwischen den äußersten Gegensätzen inne zu halten; denn die Uebertreibung in der Durchführung demokratischer Prinzipien sei für Demokratien eben so gefährlich und verderbenbringend, wie

[1]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 3.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 7.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 7. §. 14.

für Oligarchien die Uebertreibung in der Durchführung oligarchiſcher Prinzipien. In einem Staate, in welchem die demokratiſchen Grundſätze auf die äußerſte Spitze getrieben wären, wolle Keiner mehr den verfaſſungsmäßigen Geſetzen Folge leiſten, halte es vielmehr für Knechtſchaft, ſolchen Geboten ſich unterwerfen zu müſſen und trachte nur dahin, in Selbſtbeſtimmung ſeiner Eigenſucht zu genügen. Das ſei aber verkehrt. Denn man dürfe nicht glauben, daß ein der Verfaſſung gemäßes Leben Knechtſchaft ſei, es bringe vielmehr das Heil [1]).

So die Gerechtigkeit in aller und jeder Rückſicht preiſend und verherrlichend, geht in ſeinen Betrachtungen über die Urſachen des Verderbens der Verfaſſungen und über die gegen ſie anzuwendenden Maaßregeln Ariſtoteles auf einen Vergleich deſſen, was das Weſen des Königthums oder was das der Tyrannis iſt, über. Ihm zufolge iſt das Königthum mit der Ariſtokratie verwandt, die Zwingherrſchaft aber mit der auf die Spitze getriebenen Oligarchie und Demokratie. Deshalb, weil ſie die Mängel und Gebrechen dieſer beiden Verfaſſungen in ſich trage und ſo an gedoppeltem Uebel leide, bringe auch den Beherrſchten die Zwingherrſchaft das größte Uebel. Das Königthum habe aus dem Bedürfniß des Schutzes für die Angeſeheneren unter dem Volke ſeinen Urſprung hergenommen und ein König wurde ſeiner ſittlichen Vortrefflichkeit, tugendhafter Thaten oder edler Geburt wegen, aus den Angeſeheneren, ein Tyrann aber aus dem Volke und der Menge eingeſetzt, um das Volk gegen jede etwa von Seiten der Vornehmen gegen daſſelbe verſuchte Unbill zu beſchützen. So belehre die Geſchichte darüber, daß faſt die meiſten Tyrannen ſich als Demagogen emporgeſchwungen hätten, indem ſie durch Verleumdungen der Vornehmen bei dem Volke ſich eingeſchmeichelt und das Vertrauen deſſelben ſich erworben hätten. Dieſe demagogiſche Art, zur Tyrannenherrſchaft zu gelangen, ſtamme

[1]) A. a. O. L. 5. c. 7. §§. 16. 22.

indeß aus einer ſpäteren Zeit, in welcher ſchon ein feiner ausgebildetes Staatsleben ſich entwickelt gehabt; in früheren Zeiten dagegen wären es theils Könige, die von der väterlichen Sitte abfallend nach zwingherrlicher Gewalt geſtrebt hätten, theils durch Wahl des Volks oder in Oligarchien kraft der in dieſen ihnen zuſtehenden Berechtigungen zu höheren Staatsämtern erhobene Männer geweſen, die ihre Stellung im Staat dazu gemißbraucht hätten, ſich zu Tyrannen aufzuwerfen. Es wäre ihnen dies Werk leicht gelungen, weil die Einen im Beſitz königlicher, die Anderen im Beſitz amtlicher Macht geweſen wären [1]).

Läugnen aber laſſe ſich die aufgeſtellte Behauptung nicht, daß das Königthum der Ariſtokratie nahe ſtände; denn das Recht zur Herrſchaft würde in jenem, wie in dieſer nach der Würdigkeit beſtimmt, möchte ſie nun im eigenen Verdienſte oder in dem des Geſchlechts beruhen. Daß es über die Sicherheit des Beſitzes der Wohlhabenden eben ſo ſehr wache wie darüber, daß nicht im Uebermuthe dem Volke Kränkungen zugefügt würden, werde allgemein von jedem Könige verlangt. Einem Tyrannen gegenüber würde aber eine ſolche Forderung nicht erhoben; denn es ſtände feſt, daß der Tyrann für das Gemeinwohl nur Sorge trage inwieweit dies ſeinem eigenen Vortheil entſpräche. Des Tyrannen Zwecke bezögen ſich nur auf die Luſt, die eines Königs aber auf das Schöne. Daher trachte auch vorzugsweiſe der Tyrann nach dem Beſitz von Geld und Gut, während der König nur um Ehrengewinn ringe. Des Königs Wächter würden unter den Bürgern geſucht, die des Tyrannen aber unter Fremden [2]).

Stehe ſo dem Geiſte nach, der in ihr walte, die Tyrannis dem Königthum im Gegenſatze gegenüber, ſo trage ſie dagegen das Schlechte der Demokratie ſowohl wie das der Oligarchie an ſich. Mit der Oligarchie zeige ſie Verwandt-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 8. §§. 1—4.
[2]) A. a. O. L. 5. c. 8. §. 5. 6.

ſchaft darin, daß in ihr theils am Ende Alles doch auf Reichthum ſich beziehe, theils kein Vertrauen auf die Menge herrſche. Für die zur Sicherung ſeiner Perſon und zur Stütze ſeiner Macht dienende Leibwache ſowohl als auch für die Befriedigung ſeiner ausſchweifenden Gelüſte werde der Tyrann ſtets von Geldbedürfniſſen bedrängt und ſehe ſich in die Nothwendigkeit geſetzt, ſeine ganze Thätigkeit auf den Zweck hinzurichten, ſich Mittel zur Abhülfe jener Bedürfniſſe zu ſchaffen. Die von Seiten der Menge her ihn bedrohende Gefahr aber halte ſtets ſein Mißtrauen wach und nöthige ihn zur Entwaffnung derſelben. Auch das ſei der Tyrannis mit der Oligarchie gemein, daß hier wie dort der Haufe des niederen Volks aus der Stadt entfernt und an verſchiedenen Orten vereinzelt angeſiedelt würde. Die Verwandtſchaft mit der Demokratie aber träte darin hervor, daß wie in dieſer ſo in der Tyrannis ein ſteter Kampf gegen die Vornehmen und Angeſehenen herrſche, um entweder durch ein hinterliſtiges oder offenes Verfahren über dieſelben Verderben zu bringen und ſie als ſolche, die der beſtehenden Herrſchaft nebenbuhleriſch und hinderlich zur Seite ſtänden, zu bewegen, ſich aus der Stadt zu entfernen [1]).

Daß in der Regel hauptſächlich von den Vornehmen und Angeſehenen die Gefahr für Tyrannen ausgehe, bemerkt Ariſtoteles und führt als Grund davon dies an, daß, wer von ihnen nicht ſelbſt herrſchen wolle, wenigſtens keine Neigung habe, ſich knechten zu laſſen. Jedem Alleinherrſcher, der in ſeiner Stellung ſich erhalten wolle, ſei daher zu rathen, Niemandem Unrecht zuzufügen, noch in den Beherrſchten Furcht oder Verachtung anzuregen; denn daraus entſtänden Hauptveranlaſſungen zur Unzufriedenheit und zur Anregung von Aufſtänden. Das aber, was am meiſten beleidige, ſei verletzender Uebermuth und unter Umſtänden auch Beraubung

[1]) A. a. O. L. 5. c. 8. §. 7.

des Eigenthums. Gegen die im Uebermuth zugefügte Beschimpfung erhöbe sich die Rachsucht [1]).

Was überhaupt sonst noch Aristoteles darüber beibringt, was Veranlassung gäbe über Allein- und Tyrannenherrschaften das Verderben zu bringen, läßt sich auf den allgemeinen Gedanken zurückführen, daß Eigensucht und Feindschaft der Bürger den Staaten Unheil, Freundschaft der Genossen aber Heil bereite [2]).

Als ganz besonders gefährlich bezeichnet er namentlich dies, daß die Mitglieder der herrschenden Familie in Streit und Zwietracht mit einander geriethen [3]).

Die Bildung eines echten Königthums hielt in seiner Zeit Aristoteles deshalb für unmöglich, weil sie freiwillige Unterwerfung der Gehorchenden unter eine Gewalt voraussetze, vor der sich zu beugen Gleichen die Neigung nicht einwohne. Nun sah er aber, wie in den hellenischen Städten Viele sich fänden, die er als Gleiche achten mußte, Keiner indeß, der sich auf eine der Erhabenheit und Würde der Herrschaft entsprechende Weise auszeichne. Deshalb urtheilte er, daß die Gründung einer Alleinherrschaft auf keinem anderen Wege mehr als nur auf dem der List oder dem der Gewalt zu unternehmen wäre, und auf solchem Wege würde kein Königthum hergestellt, sondern nur eine Tyrannis [4]), deren Geist und Charakter er dem demokratischer Verfassungen sowohl als oligarchischer völlig gleichstellte; denn der Unterschied zwischen den beiden zuletzt genannten Verfassungen und der tyrannischen bestehe nur darin, daß in dieser ein, in jenen aber viele Tyrannen herrschten [5]).

Um den Geist und den Charakter der Tyrannis genügend

---

[1]) A. a. O. L. 5. c. 8. §§. 7. 8. 9.
[2]) Siehe oben S. 249. 250.
[3]) A. a. O. L. 5. c. 8. §§. 19. 22.
[4]) A. a. O. L. 5. c. 8. §. 22.
[5]) A. a. O. L. 5. c. 8. §§. 18. 21.

zu bezeichnen, dient, was als das angegeben wird, worauf der Tyrann für den Zweck der Aufrechthaltung seiner Macht ganz besonders und vorzugsweise hinzuwirken habe. Drei Hauptpunkte werden in dieser Beziehung hervorgehoben. Als auf das erste Hülfsmittel für den angegebenen Zweck wird auf Dämpfung des Muthes der Unterthanen hingewiesen; denn ein Kleinmüthiger wage es nicht, auf Erregung von Unruhen sich einzulassen. Als zweites Moment wird Ausstreuen der Saat gegenseitigen Mißtrauens unter die Bürger bezeichnet; denn es verderbe die Tyrannis nicht, so lange nicht unter den Bürgern einige im Vertrauen zu einander sich genähert hätten. Darum ständen denn auch stets die Tyrannen den achtbaren und angeseheneren Bürgern als solchen feindlich gegenüber, die ihrer Herrschaft gefährlich wären, nicht blos darum, weil sie sich nicht willkürlich wollten beherrschen lassen, sondern auch darum, weil sie unter sich und gegen Andere Treue hielten und Niemanden verriethen.

Das Dritte, worauf hinzuwirken seiner Stellung nach der Tyrann sich genöthigt sehe, sei dies, daß die Macht der von ihm Beherrschten möglichst geschwächt werde; denn Keiner ginge an die Unternehmung eines Werks, dessen Ausführung seine Kräfte übersteige und so würde auch Niemand, dem die Macht dazu gebräche, den Versuch zur Herbeiführung des Umsturzes einer Tyrannis zu machen wagen [1]).

In der Regel handelten im Alterthum Tyrannen in einer den angegebenen Grundsätzen entsprechenden Weise. Wer ihnen gegenüber vor den Anderen sich auszeichnend hervorragte, den suchten sie ins Verderben zu bringen und den Hochherzigen aus dem Wege zu schaffen. Weder gemeinsame Wahlen noch Verbrüderungen zur Erweckung von Vertrauen und Freundschaft duldeten sie. Feindlich dagegen überwachten sie vielmehr Alles, worin edler Stolz und gegenseitiges Vertrauen sich hätte

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §. 8.

regen können. Wissenschaftliche oder gesellige Verbindungen waren sie eben so wenig zu dulden geneigt, wie eine öffentliche Erziehung. Denn dies Alles würde Gelegenheit zur Anknüpfung genauerer Bekanntschaften, worin gegenseitiges Vertrauen sich stärkt, gegeben haben. Nur um den Tyrannen selbst, wie um den Mittelpunkt, sollte Alles, was irgendwie von Bedeutung war, sich gesammelt halten. Darum ward auch darauf geachtet, ob die Bürger der Stadt häufig sich zeigten und in den Vorzimmern der Wohnung des Tyrannen verkehrten. So blieb ihr Thun und Treiben weniger verborgen, und in der steten Dienstbarkeit, in der sie gehalten wurden, lähmten sich die Schwingen ihres Geistes. An Auspassern, Horchern und Zuträgern fehlte es in der Regel den Tyrannen auch nicht. Außerdem verstanden sie auch das Geschäft der Aufhetzung ihrer Unterthanen gegeneinander zu betreiben. So suchten sie Freunde gegen Freunde, das Volk gegen die Vornehmen, die Reichen unter sich zu verfeinden. Um die Mittel für die Unterhaltung einer Leibwache herbeizuschaffen sowohl, als auch um die Gedanken der Unterthanen auf die Sorge für den Erwerb des täglichen Brots zu richten, und so deren Sinn von gefährlichen Anschlägen abzuwenden, ward auch darauf hingewirkt, das Volk in Armuth zu bringen. Zu den Mitteln, dies zu erreichen, gehörte übermäßige Erhöhung der Steuern. Daß, blos um die Unterthanen beschäftigt zu halten und für dasselbe fortwährend das Bedürfniß eines Anführers bestehen zu lassen, von Tyrannen Krieg angeregt ward, kam auch vor. Einen Grundsatz, nach welchem dies geschehen konnte, als einen dem Königthum angemessenen oder würdigen anzuerkennen oder gelten zu lassen, dies freilich entsprach der Gesinnung des Aristoteles nicht, wenn er vielleicht auch in Rücksicht auf das, was unter Umständen als klug zu achten sei, ihn nicht durchaus verwarf. Am schärfsten indeß trat der zwischen dem Geiste des Königthums und dem des Tyrannenthums waltende Gegensatz seinem Bewußtsein in dem Verhältnisse entgegen, nach

welchem sein Urtheil in der Art sich bestimmte, daß er veranlaßt ward, zu bemerken, das Königthum werde durch Freunde desselben beschützt, von Seiten des Tyrannenthums aber wären die Freunde mit dem größten Mißtrauen zu behandeln, indem sie am leichtesten im Stande wären, das auszuführen, wozu wohl Alle den Willen hätten [1]).

Sehr treffend wird so mit wenigen Worten der Gegensatz bezeichnet, in welchem die königliche Macht und die tyrannische sich gegenüberstehen. Daß die tyrannische Macht in ihrer Wurzel den Keim des eigenen Verderbens in sich trage, wird auch hinlänglich klar angedeutet. Die Ueberzeugung, die Aristoteles davon in sich trug, führte ihn denn auch auf Betrachtungen über einen anderen und dem angedeuteten geradezu entgegengesetzten Weg, den der Tyraun, um in seiner Macht sich zu erhalten, zu verfolgen habe. Derselbe müsse, meinte er, das Königthum sich zum Vorbilde nehmen und in Erwägung dessen, daß das Königthum dadurch seinen Sturz sich selbst bereite, daß es dem Tyrannenthum sich verwandt mache, müsse er sich bestreben, in seiner ganzen Handlungsweise der eines Königs ähnlich zu werden. Dabei habe er jedoch, was eben nicht dem Geiste des Königthums entspricht, darüber ernstlich zu wachen, daß er in der Art seine Macht fest erhalte, daß er nicht blos im Stande bleibe, mit dem Willen seiner Unterthanen, sondern auch gegen denselben seine Herrschaft zu behaupten. Denn er wäre verloren, wenn ihm jene, die ihm als Stütze verbleiben müsse, gebrochen wäre. Sonst aber habe er so zu handeln, daß er den Schein eines königlichen Benehmens um sich verbreite. Vor Allem habe er denen gegenüber, die in mühseliger Anstrengung und Arbeit ihre Tage dahinleben müßten, den Schein zu vermeiden, als ob er in leichtsinniger, unnützer oder gar üppiger Weise das Vermögen der Gemeinde verschwende. Weiter auch dürfe er Abgaben

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §§. 2—5.

und öffentliche Leistungen nur unter dem Vorwande beizutreiben suchen, daß das öffentliche Wohl es erheische. Nicht schroff, aber mit Würde müsse er auftreten, um in den sich ihm Nahenden nicht sowohl Furcht, als vielmehr Ehrfurcht zu erregen. Ganz besonders habe er in seinem Benehmen das zu vermeiden, was ihm in irgend einer Weise Verachtung zuziehen könne, und alle Sorgfalt darauf zu verwenden, bei dem Volke sich in hohe Achtung zu setzen. Handlungen leichtsinnigen Uebermuths dürften weder von ihm, noch von irgend Einem aus seiner Umgebung ausgehen und der Weiberherrschaft sei auch kein Raum zu gestatten. Denn nur zu oft habe weiblicher Uebermuth Tyrannenherrschaft ins Verderben gebracht. Was Schwelgerei und Ueppigkeit beträfe, so müsse in dieser Rücksicht gerade das Gegentheil von dem geschehen, was häufig als Tyrannenart erscheine. Denn Mancher ergäbe sich derselben nicht blos Tage lang, sondern thue dies auch ganz öffentlich, um von den Anderen als ein glücklicher und seliger Mann bewundert zu werden. In dieser Rücksicht sei indeß Mäßigung zu empfehlen oder wenigstens dies, den Schein der Enthaltsamkeit zu retten.

Auch müsse der Tyrann dem Volke die Meinung einzuflößen suchen, daß er Alles auf den Dienst der Götter sich Beziehende mit ganz besonderem Ernst behandele; denn theils werde von dem, der für einen die Götter fürchtenden Mann gehalten würde, weniger erwartet, daß er sich gesetzwidriger Handlungen schuldig machen sollte, theils auch wage man deshalb, weil er des Schutzes der Götter genösse, kaum, gegen ihn sich zu erheben.

Zweckmäßig übrigens zwar sei es, die Tüchtigen nach ihrem Verdienst so zu ehren, daß in ihnen kaum die Hoffnung auf ein Erringen höherer Ehren in Freistaaten sich regen könne, und wohlgethan würde es dabei auch sein, daß der Tyrann selbst die Ehren austheile, etwaige Strafen aber durch Andere, die an der Regierung Theil nähmen, und durch die Gerichte

vollziehen ließe. Niemals jedoch dürfe bei einer Alleinherrschaft ein Einzelner neben dem Fürsten zu hoch gestellt werden. Wären aus irgend welchem Grunde Erhebungen gewisser Personen als zweckmäßig zu erachten, so müßten solche in Mehrzahl geschehen, damit Wächter, die sich gegenseitig beobachteten, daß Keiner etwas dem gemeinsamen Herrn Gefährliches unternähme, einander zur Seite gestellt würden. Männer kühnen Charakters, die nur zu leicht geneigt wären, Allerlei zu unternehmen, müßten stets fern gehalten werden; ergäbe es sich aber, daß es gerathen sei, irgend Jemandem die ihm verliehene Macht wieder zu entziehen, dann dürfe dies nur mit Vorsicht allmählig, nicht aber plötzlich und auf einmal geschehen. Davor, durch Beleidigungen Haß und Rachsucht gegen sich aufzuregen, habe der Tyrann ganz besonders sich zu hüten. Den verschiedenen Parteien der Reichen und der Armen müsse er zwar die Ueberzeugung einzuflößen wissen, daß ihr beiderseitiges Wohlergehen mit dem Bestande seiner Herrschaft verknüpft sei, und daß weder die Einen noch die Anderen in ihren Rechten verletzt würden; diejenige Partei jedoch, die er als die stärkere erkannt habe, müsse er vorzugsweise an sich zu knüpfen bestrebt sein. Gelänge ihm dies, so sähe er sich nicht in die Nothwendigkeit versetzt, zur Befreiung der Sklaven oder zur Entwaffnung der Bürger zu schreiten. Denn es genüge alsdann in Rücksicht auf die Macht, diejenige Partei, die sich ihm anschlösse, da sie stärker wäre, als die, deren Genossen auf Neuerungen bedacht wären [1]).

Um indeß in Rücksicht auf das, was dem Tyrannen in Bezug auf sein Handeln zu rathen sei, nicht zu weit ins Einzelne sich zu verlieren, geht Aristoteles auf eine Zusammenfassung des Gegenstandes unter allgemeine Gesichtspunkte über und bemerkt dabei, wie es einleuchtend sei, daß der Zweck darin bestehen müsse, den Schein einer Tyrannenherrschaft verschwin-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §§. 10—19.

den zu lassen. Es komme für einen Tyrannen darauf an, dem Volke sich als Hausverwalter und König darzustellen. Er dürfe denen, über die er herrsche, nicht als ein solcher erscheinen, der das öffentliche Gut zum eigenen Nutzen verwende, sondern nur als ihr Vormund, der überall das richtige Maaß im Auge behielte. Die Vornehmen habe er durch ein freundliches Benehmen zu gewinnen, die Menge aber als ein Volksführer zu leiten. Daraus ergäbe sich nothwendig, daß seine Herrschaft einen schöneren und beneidenswertheren Charakter annähme, indem er über trefflichere, nicht aber verknechtete Menschen herrschen und nicht gehaßt noch gefürchtet werden, seine Regierung aber auch Dauerhaftigkeit in höherem Maaße gewinnen würde [1]).

Wenn der Tyrann sich bestrebe, in der angegebenen Art das Bild eines königlichen Lebens darzustellen, dann, meinte Aristoteles, würde er auch in seiner Gesinnung der Tugend sich zuwenden oder doch halbgut und nicht lasterhaft, sondern nur halblasterhaft sein [2]). So in der Hoffnung, den Tyrannen auch noch auf die Bahn der Tugend zu leiten, hatte es der Philosoph unternommen, ihm das Bild eines königlichen Lebens vorzuzeichnen und war dabei, indem er von der Betrachtung dessen, was Nutzen und Vortheil bringe und der Herrschaft Dauer verleihe, ausgegangen war, bestrebt gewesen, von der Seite der Klugheit her auf den Verstand einzuwirken. Auch die Erfahrung nahm er dabei in Anspruch und bemerkte, daß, wenngleich die Tyrannis eine Verfassung wäre, die wie die Oligarchie, in der Regel die kürzeste Dauer habe, sie dennoch, wie die Erfahrung lehre, durch ein Halten am rechten Maaß im Benehmen gegen die Beherrschten, durch eine gewisse den Gesetzen erwiesene Achtung, durch kriegerische Tapfer-

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §. 20.
[2]) A. a. O.

keit und durch Sorgfalt für das Wohl des Volks Haltbarkeit gewänne [1]).

Das Verderben der Staaten und den Untergang der Verfassungen bezieht ihren Ursprüngen nach Aristoteles, wie Platon, im Wesentlichen nur auf das Abweichen von der Bahn der Tugend und Sittlichkeit.

---

[1]) A. a. O. L. 5. c. 9. §§. 21. 22. 23.

Gedruckt bei Gustav Schade in Berlin,
Oranienburgerstr. 27.

b

Die

altorientalischen

Religionsstaaten.

Von

Eduard Wippermann.

Marburg.

Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

1851.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite
Einleitung	1
Erstes Capitel. Indien	9
Zweites Capitel. Persien	28
Drittes Capitel. Aegypten	39
Viertes Capitel. Aethiopien	42
Fünftes Capitel. Palästina	43
Sechstes Capitel. China. Tibet. Japan. . . .	97
Siebentes Capitel. Griechenland	105
Anhang. Einige Worte über *F. J. Stahl,* als Repräsentanten der modernen sogenannten *christlichen* Staatsidee.	137

Bemerkte Druckfehler.

Seite	4	Zeile	8	lies: Parallele statt „Paralelle“.
—	7	—	7	— Bande statt „Banden“.
—	12	—	18	fehlt hinter „Uebersetzung“ das Wort: erhalten.
—	13	Note	1)	lies: Kosmogonie statt „Kosmogenie“.
—	32	Zeile	12	— ihn statt „sie“.
—	35	—	8. 9	ist das Wort: „(Dews)“ hinter das Wort „Dämonen“ zu setzen.
—	50	—	19	lies: ernannte statt „ernannt“.
—	69	—	7	— εἰκοσιτεσσάροι st. „εἰκοσιτεσσάρος“.
—	74	—	11	fehlt hinter „daher“: z. B.
—	79	—	1	lies: Chiliarchen statt „Chibarchen“.
—	144	—	9	— Aus statt „Ans“.

Einleitung.

Unter Religions-Staaten verstehen wir solche, welche dem religiösen Glauben zufolge vermöge göttlicher Anordnung bestehen, und vermöge göttlichen Gebots regiert werden. — Welche *graduelle* Verschiedenheiten in dieser Hinsicht auch vorkommen mögen, so wird doch fast der gesammte Orient, mehr oder weniger bis auf diese Zeit, von jenem uralten Grundgedanken bewegt und beherrscht. Man fand ihn in den amerikanischen Indianerstaaten, in Mexico, Peru, bei den Natchez in Louisiana u. s. w.; in einigen Negerstaaten der afrikanischen Westküste, z. B. dem merkwürdigen Königreich Dahomeh; zum Theil auch in dem slavischen und scandinavischen Norden, wie namentlich bei den alten Preussen; nicht aber im alten Deutschland,

dem Lande des freiesten Selfgovernment [1]). Hierhin kam religionsstaatliche Verfassung erst durch die Verbindung des ostfränkischen Königthums mit der Römischen Kaiserwürde und die Abhängigkeit aller weltlichen Herrschaft von der päpstlichen Curie, wie sie in dem bekannten Dogma von den zwei Schwertern, auf Grund des Evangelium Lucä 22, 38, sinnbildlich ausgesprochen wurde [2]). Damals allerdings wäre es Sünde und Verbrechen zugleich, Blasphemie und Hochverrath gewesen, zu zweifeln an der göttlichen Institution des heiligen Römischen Reichs, welches sich als Dominium mundi über den orbis terrarum, d. h. die gesammte christliche Welt erstreckte; zu zweifeln an einem jus *divinum*. Allein der Kurverein von Rense, dann die Reformation und mit ihr das Aufkommen freier, von

1) Ebenso würde ein Römer, hätte man ihm mit nüchternem Ernste demonstriren wollen, die Herrschaft und Obrigkeit auf Erden sei auf wunderbare Weise von den Göttern gegründet worden, celsinisch erwiedert haben: aut non intelligo, quid tibi vis, aut valide stulta est demonstratio tua! Die Römer huldigten der Theorie, wonach die Staaten durch coitio und consensus, beziehungsweise societas gegründet sind. *Cicero* de rep. I, 25. Somn. Scip. 2. De off. I, 17 (Uebersetzung von Aristot. Pol. I, 1, §. 4 sq.). Or. pro Sext. 42. De inv. I, 2. S. a. Parad. IV.

2) Vgl. *meine* Schriften „Ueber die Natur des Staats. Gött. 1844." S. 24 ff. und „Steht Waldeck unter Hessischer Lehnsherrlichkeit? Halle 1847" S. 67 ff.

positiven Glaubensbanden entfesselter Forschung, endlich der westphälische Frieden trugen solche Ansicht zu Grabe, und zertrümmerten ein, anscheinend für die Ewigkeit aufgeführtes Gebäude dergestalt, dass es nicht Wunder nehmen darf, wenn heut zu Tage die Erinnerung an die christliche Basis unserer politischen Verfassung in den Gemüthern gänzlich erloschen ist, und für Viele sich nur noch wie ein unbegreifliches Mährchen aus verklungenen Zeiten anhört.

Der Entschluss, die nachfolgenden Blätter erscheinen zu lassen, wurde im Jahre 1847 gefasst. Sie sollten einen wissenschaftlichen Feldzug gegen den damals euphemistisch sogenannten *„christlichen" Staat* eröffnen. Weil es in jener Zeit — denn Das ist ja eben eine „rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet" [1]) — dem Schriftsteller nicht allenthalben vergönnt war, directe, wenn auch noch so wohlgemeinte Angriffe zu wagen: zog ich mich vermöge einer bekannten Taktik in das Alterthum zurück, um solcher Gestalt der Gegenwart ihr Bild in dem Spiegel der Vergangenheit zu zeigen. — Freilich werden alle Diejenigen, welche die äussern Erscheinungsformen und unwesentlichen Beithaten von dem

1) So klagt *Tacitus* Hist. I, 1 in f. mit Bezug auf die Periode vor Nerva und Trajan. Vgl. *Plinii* epistol. I, 10. VIII, 14. *Juvenal.* VII, 1. *Martial.* X, 72. XI, 5. XII, 6 et 15.

innerm Gehalte einer Sache, Schaale von dem Kerne nicht zu scheiden vermögen, nur ein Zerrbild darin erkennen wollen. Wer dagegen jenen objectiven Standpunkt des leidenschaftlosen und vorurtheilsfreien Geschichtsforschers zu erklimmen im Stande ist, der nicht mehr *in*, sondern *über* dem Gebiete, das er beherrschen will, in nebelfreier Atmosphäre sich befindet: der wird trotz aller Verschiedenheiten die Paralelle, welche ich zu ziehen unternahm, nicht für eine Grille ansehen. Denn Das soll eben gezeigt werden, dass Princip und Richtung dort und hier vollständig zusammenfallen, und nur die Mittel zum vorgesetztem Zwecke auseinandertreten; dass aber gerade in dieser Hinsicht von dem erfahrenern Oriente noch Manches in unserm Abendlande zu lernen sein dürfte. Denn —, was man will, Das muss man recht wollen; halbe Schritte fruchten Nichts. Man muss also auch, auf der beregten Basis, schliesslich bis zu „Manu's und Zoroaster's Extremen" vorgehen!

Eben mit dieser Arbeit fertig, welche dem zweiten preussischen vereinigten Landtage vorherlaufen sollte, überraschte mich früher, als ich denken mochte, der Umschwung des Jahres 1848. Wie er, nicht zum kleinstem Theile, durch den „christlichen Staat" in unserm Deutschland herbeigeführt worden war[1]: so brach er naturge-

1) Vgl. die von mir im Jahre 1846 in *meiner* „Staats-

mäss den Stab über ihn und Alles, was bis dahin dieserhalb bereits in's Werk gesetzt war. Ruhig legte ich mit andern, die bisherigen staatsrechtlichen Verhältnisse betreffenden Arbeiten auch diese Schrift in den Schrein: sie schien mir, wenigstens ihrem Hauptzwecke nach, gänzlich überflüssig geworden zu sein. — Allein bald sollte ich gewahren, dass die damalige Zeit, abstracten Principien sich hingebend und die Lehren der Geschichte verkennend oder missachtend, nur in das entgegengesetzte Extrem zu fallen geneigt war. Es sollte nunmehr die Kirche, gänzlich vom Staate losgelöst, eine der vielen Gesellschaften oder Körperschaften sein, die man ruhig ihren Gang gehen lässt, um die sich der Staat nur dann bekümmert, „wenn bei Ausübung der Religionsfreiheit Verbrechen oder Vergehn zu bestrafen sind“ [1]). Im Uebrigen darf nach diesem Systeme die Freiheit der Religionsgemeinschaften gesetzlich nicht beschränkt werden, und jegliche Religionsgemeinschaft muss nicht bloss frei geduldet, sondern auch geschützt werden, gleichviel was sie lehrt, erstrebt, in's Werk setzt, und wäre es staats-, wäre es gemeingefährlich. So will es diese liberale Freiheitstheorie, bloss abstracten

---

geschichte der Herzogthümer Schleswig - Holstein“ S. 28 fg. S. 82. 204 u. s. w. gemachten Prophezeiungen.

1) Grundrechte des deutschen Volks Art. V u. VI.

Ideen zu Liebe, und daneben soll der Staat auch noch seine Finanzquellen eröffnen für Unterhaltung des Cultus und der Kirchenämter und Institute. Mit beiden Händen wird in solchem Falle die Kirche zugreifen, und schon daraus mag man sehen, was man thut. Es steht aber in der That auch so, dass der Klerus sich aus einer derartigen Freiheit ein Werkzeug weit unbarmherzigerer Herrschaft zu schmieden im Stande ist und bereit sein wird, als sie nur je der christliche Staat zu Wege bringen wird; denn bei ihm erfordert die Politik doch immerhin noch, dass weltliche und geistliche Macht um deshalb, weil sie bis zu einem gewissem Punkte Hand in Hand gehen müssen, sich gegenseitig Concessionen zu machen haben. Der Freiheitsschwindel der letzten Zeit aber müsste bei nachhaltiger Dauer dem Klerus einen Spielraum für seine Wühlereien öffnen, der ausschliesslich zu seinem Nutzen und Frommen schon nach wenigen Jahren die gesammte Saat geknickt haben würde, die man beabsichtigt. Belgien mit seiner unbedingten und unbeaufsichtigten Kirchen- und Unterrichtsfreiheit mag zum warnendem Exempel dienen! Sechs Jahre des angestrengtesten Fleisses — sie heben mit Rogier's Auftreten in der Unterrichtsfrage (1841) an — waren nöthig, der katholischen Partei das Scepter zu entwinden, welches die Constitution von 1831 (§. 14—18) unbedachtsamer Weise in ihre Hände gegeben hatte. Hätte Belgien nicht im Juni 1847 eine unblutige Revolution vollendet, würde es dem Rückschlage der Pariser Februar-

revolution entgangen sein? — — Und wie wenig die Ultramontanen in unserm deutschen Vaterlande zurückschreckten vor den neuen „Errungenschaften des Volkes“; wie thätig sie sofort nach dieser Richtung hin wurden, um sich ihrer zu bemächtigen; wie sehr sogar der katholische Klerus die kühne Hoffnung wieder zu hegen begann, alle Elemente in den Schooss und die Banden der alleinseligmachenden Kirche zurückführen zu können; welche Hebel zu solchen Zwecken in Bewegung gesetzt wurden, dass sogar die Pfarrköchinnen wieder anfingen, als gebenedeite Jungfrauen armen Hirtenknaben zu erscheinen: braucht darauf hingewiesen zu werden?

Das ist der eine Grund, dass ich diese Schrift annoch erscheinen lasse. Zwar sind die „Grundrechte des deutschen Volks“, obwohl zu Recht beständig, nicht in anerkannte Wirksamkeit getreten; allein keineswegs ist damit die Theorie überwunden, welche ihnen zu Grunde liegt, kann vielmehr voraussichtlich früher oder später wieder praktisch hervortreten. Der andere und viel brennendere äussere Anlass aber liegt darin, dass, nachdem der 1848 erfolgte Umschwung theils deshalb, weil es uns leider an Staatsmännern, wie sie England und Russland aufzuweisen hat, entweder ganz oder doch in genügender Anzahl gebricht, theils durch Gewalt niedergeschlagen ist, die nun am Ruder stehenden Parteien neben dem Terrorismus oder, wie man sich auch ausgedrückt hat: „der rächenden Gerechtigkeit“,

welche aufzupflanzen man sich genöthigt glaubt[1]), auch dem „christlichen Staate“ sich wieder in die Arme zu werfen für das Beste oder wenigstens nützlich erachten werden, um sich und ihre Interessen zu halten.

---

1) Für den Fall eines Sieges der Reaction, woran Niemand zu jener Zeit glauben wollte, wurde sie von mir, wenn auch nicht als absolut nothwendig, doch als unausbleiblich bereits am 24. Mai 1848 vorhergesagt. Siehe *meine* „Motive zu einem Entwurfe eines deutschen Reichsgrundgesetzes. Halle bei C. A. Schwetschke und Sohn.“ S. 3 u. 4.

Giessen, im Februar 1851.

Der Verfasser.

Erstes Capitel.

Indien.

Wir stossen auf religionsstaatlichen Charakter des öffentlichen Wesens zunächst dort, wo von den verschiedensten Seiten her die Fäden der ältesten Cultur zusammenzulaufen scheinen, in den Brahmanenstaaten der Inder, in deren Verfassung wir seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts eine ziemlich genaue Einsicht durch Bekanntschaft mit den indischen Sastras gewonnen haben. — Um zuvörderst über diese Quellen zu sprechen, so ist *Sastra* wörtlich: Buch, Norm, Satzung, speciell aber eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Vorschrift. In diesem Sinne des Wortes gehören zu den Sastras die Veda-Sastras (Bücher des *Wissens*), die Purahnas und die Dharma-Sastras. Die ersteren bilden die eigentliche heilige Schrift der Inder. Das ewige, durch sich selbst existirende Wesen, welches die Hindus Maha-Atma, d. i. die grosse Seele, oder pantheistisch Param-Atma, die Weltseele, nennen, und das nach der schönen indischen Auffassung nur der begreift, der es nicht begreift [1]), und der nicht begreift, der ver-

1) „Er, den sich der Geist bloss denken kann; er, der keine sichtbare Theile hat; den kein Wesen begreifen kann". Siehe *Menu's* Gesetzbuch I, 7. 51.

wegener Weise behauptet, er begreife es [1]): diese höchste Gottheit offenbarte die Vedas in der Göttersprache (Deva Nagari), zwar nicht als unentäusserte causa sui, aber insofern sie durch Emanation in Brahma zur actualen Persönlichkeit und weltbauenden Potenz wurde. Aus der Göttersprache übersetzte sie Brahma's aus seinem Munde entsprossener erstgeborener Sohn, Brahman, der Begründer der Brahmanenkaste, in das Sanskrit. — Kenntniss der Veden erhielten wie zuerst durch den Obersten von Polier, der eine Abschrift nach London brachte, wo sie in 11 starken Folianten im britischen Museum aufbewahrt wird. Ihren wirklichen Ursprung setzt der weiland hochberühmte Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Kalcutta, William *Jones* († 1794), 1500 Jahre v. Chr., nach Andern (namentlich Colebrooke) müssen die ältesten Stücke wenigstens schon um 1400 vor Chr. vorhanden gewesen sein.

---

1) Weshalb die Gottheit auch als unentäusserter Urgrund des Seins nicht angebetet wird, wohl aber insofern sie zur actualen Persönlichkeit geworden ist. Und das ist sie zunächst in den Maha-Devas, den grossen Götterwesen (Dejotas). Ursprünglich offenbarte sich die grosse Seele (Brahm, neutrum) nur in Brahma (masculin.). Dazu kommen aber später (vgl. *Roth* in Zeller's Jahrbb. Bd. V. S. 358ff.) als Maha Devas: Wischnu und Schiva (das erhaltende oder durchdringende, und das zerstörende, die Zukunft — das Hegelsche Werden — repräsentirende Princip in der Welt), die aber trotz ihrer Dreifachheit eine Dreieinigkeit (Trimurti) bilden, denn sie sind nur verschiedene Seiten derselben Gottheit. Vgl. *Creuzer's* Symbolik (2. Ausg.) Th. I. S. 587. *Stuhr* die Religionssysteme des Orients S. 99 ff. *Bohlen* Indien I. S. 201 ff.

Allein es ist bis jetzt nur Weniges davon dem Drucke übergeben worden, was hauptsächlich darin seinen Grund haben mag, dass der ganz veraltete Dialekt, in dem sie geschrieben sind, so dunkel ist, dass er selbst den Brahmanen schwer fällt.

Die mit den Vedas ziemlich gleichaltrigen Purahnas enthalten hauptsächlich eine Darstellung der ältesten, d. h. mythischen Weltgeschichte.

Die Dharma-Sastras endlich sind die geoffenbarten Rechtsvorschriften. Unter ihnen nimmt die erste Stelle der Manawa-Dharma-Sastra ein, d. i. wörtlich Rechtsbuch des Manu, oder, wie man nun will, des Menschengeschlechts. *Manu* oder *Menu* (von man, d. i. denken) ist eine unmittelbar aus dem höchsten Wesen entsprossene [1]) mythische Person, welche sprachlich wie sachlich an den Menes der Aegypter (s. u.), den Meschia und die Meschiana der Zendvölker (Zend Avesta I, 23. III, 84), den Manis der Phrygier (*Plutarch.* Isis et Osir.), den Minos der Kretenser, den Mannus (filium Tuisconis, dei terra editi) der Germanen (*Tacit.* Germ. 2) [2]) mahnt. Er war der erste Beherrscher

1) Weshalb er den Beinamen Swayambhuva, d. i. entsprossen aus Gott, führt (*Menu* I, 61). In einigen Stellen erscheint er als Enkel Brahmas.

2) Wie das deutsche Mensch (mann-isc) ab Manno descendens, so ist auch das indische manu-scha (d. i. der Mensch) wörtlich der von Manu Abstammende. In der deutschen Sprache hat sich bekanntlich sehr lange die Bedeutung des Wortes *Mann* = homo erhalten. Der Mann im Gegensatz des Weibes (vir) heisst in der alten Sprache: wer, uar, bar, latinisirt barus oder baro, was abzuleiten ist von wern, defendere. S. L. Sal. 33, 1 et 2. L. Rip. 58, 12. L. Alem. 76. 95. L. Long. I, 9, 3.

der Erde, und erzeugte andere Manus, die successiv die Erde regierten. Aber die Gottheit hatte sich damals noch vergriffen in dem Stoffe für diese Bevölkerung der Erde; sie war theils zu gut, theils zu schlecht für die Erde, und ging deshalb wieder unter; nur das von Manu vermöge göttlicher Eingebung als Ergänzung der heiligen Schrift, der Veden, promulgirte göttliche Gesetz blieb [1]). Das wirkliche Alter des Manawa Dharma-Sastra fällt nach Jones in das Jahr 1280 vor Chr., nach Andern in das 10. Jahrh. vor Chr.; es dürfte aber *Ritter* nicht Unrecht haben, wenn er die Redaction, welche wir besitzen, wegen verschiedener Wiederholungen und andererseits Widersprüche in derselben verschiedenen Zeiten anweist. Es war zuerst W. Jones, welcher uns noch kurz vor seinem Tode im Jahre 1794 durch eine englische Uebersetzung mit dem Manawa Dharma Sastra bekannt machte [2]). Seitdem haben wir auch den Sanscrittext sowie eine deutsche und französische Uebersetzung [3]).

---

1) *Menu* I, 3. 58. 59. 60. 102. II, 6. 7: „Die Wurzeln des Gesetzes sind die Vedas; welches Gesetz und für wen auch immer Manu es gab, es ist ausführlich im Weda aufgezeichnet, denn *Er* war vollkommen in göttlicher Wissenschaft".

2) Institutes of Hindu Law, or the ordinances of Menu. Verbally translated from the original Sanscrit by Sir *W. J.* Calc. 1794 and Lond. 1796.

3) Die deutsche Uebersetzung wurde besorgt von *Joh. Christ. Hüttner*. Weim. 1797. Der Sanscrittext erschien Calc. 1813 u. 1818. In neuerer Zeit erschien eine neue Ausg. der *Jones*schen Uebersetzung nebst dem Originaltexte (Mánava-Dharma-Sástra or the Institutes of Menu) by *Gr. Ch. Haughton*.

Es sei mir nun vergönnt, diejenigen Momente möglichst wortgetreu aus Menus Gesetzbuche hervorzuheben, welche einen religionsstaatlichen Charakter ergeben. — — Nach Menu, wie auch in den Veden und Purahnas, ist der Ursprung der bürgerlichen Ordnung, die Bestimmung der bekannten vier primitiven Stände (Giadi, Schatayas, Varnani), aus welchen die übrigen durch Mischung hervorgegangen sind, endlich die Einsetzung der Herrschaft von dem ewigen höchsten Wesen in die Schöpfung der Welt verwebt [1]). Wie überhaupt die Gottheit, so oft es nöthig scheint, als Incarnation (Avatara) niedersteigt [2]), so ist auch der je-

---

Lond. 1825, sowie französische Uebersetzungen (auch der Text) von *Loiseleur de Longchamp* (Paris 1830 et 33) und von *Pauthier* in den livres sacrés de l'Orient. Siehe übrigens auch hins. der Literatur *Frd. Adelung* Literatur der Sanscrit-Sprache. 2. Aufl. Petersb. 1837. S. 163 ff. *Gildemeister* Bibl. sanscrit. p. 121 sq.

1) Die Kosmogenie der Wedas in den *Asiatick Researches* Vol. 8. pg. 421. Vgl. *Creuzer* a. a. O. S. 595 ff. *Stuhr* S. 71 ff. Die Kosmogenie in *Menus* Gesetzbuch I, 5 ff. vgl. III, 192 ff. Auch in den Purahnas (vgl. *Heeren's* Ideen (3. Aufl.) Th. 1. Abth. 2. S. 498) ist die Kosmogenie offenbart worden.

2) Die christlichen Missionaire glaubten den Indern etwas ganz Besonderes zu erzählen, als sie ihnen berichteten, Gott sei zur Erlösung der Menschheit in Jesus Christus erschienen. Die aber wunderten sich bloss darüber, dass bei den Christen nur ein Mal geschehen, was bei ihnen so oft und noch täglich, namentlich auch vermöge Parthenogenesis, vorkomme. (*Schelling* Vorlesungen über die Methode des akad. Stud. S. 190 ff. *Bohlen* Das alte Indien I. S. 214. *Winer* Bibl. Realwörterb. I. S. 662.) Ob hierin mit ein Grund der geringen Ausbreitung des Christen-

weils regierende König (Radschah) kein blosser Sterblicher, sondern ein mächtiges Götterwesen in menschlicher Gestalt, das man daher, selbst wenn es noch Kind ist, nicht verachten darf[1]). Sein Wesen besteht vermöge Emanation aus unsterblichen (vererblichen) Theilen der acht Schutzgenien der Welt (Lokapalas), aus Theilen der Devas (dii): Indras, des mächtigen[2]) Schirmherrn (Radschah) des Himmels (Suar)[3]); Suryas, des Genius der Sonne; Chandras, des Mondes; Agnis (ignis), des Feuers; Varunas, des Wassers; Pavanas, der Luft; Yamas, des Richters (Dharma Radschah) in den Patals, d. i. der dämonischen Unterwelt[4]);

---

thums im Orient zu suchen ist, Das ruht auf der Vorfrage, ob die Menschwerdung des göttlichen Wesens in Jesus als Χριστὸς und υἱὸς τοῦ θεοῦ eine Grundsäule des Christenthums ist. Dass das allerdings der Fall ist, sowie dass die zweite Basis des Christenthums die Uebermenschlichkeit unserer heiligen Schrift sowohl im Ganzen wie in allen ihren Einzelheiten ist, dass die christliche Kirche „nicht von diesem Grunde herunterkann, sie falle denn“: darüber zu sprechen, ist hier nicht der Ort.

1) *Menu* VII, 5. 8.

2) Ind = anzünden, glänzen, herrschen.

3) Daher heisst er *Surapatis*, Herr des Himmels, oder *Devaspatis*, Götterfürst; seine unsterbliche Residenz, welche als ein sinnliches Paradies geschildert wird, *Svarga*; sein gewaltiger Kampfesbogen ist *Indrayudha*, der Regenbogen. Vgl. *Bohlen* a. a. O. I. S. 235 ff.

4) Zu ihm wird zunächst jede menschliche Seele geführt, um ihr Urtheil zu empfangen, bevor sie entweder in Indras Paradies oder zur Hölle (Naraka) gehen darf, oder neue Wanderungen ihr auferlegt werden.

und Cuveras, des Reichthums (Plutus).[1]) Was aber den Beruf des Radschah betrifft, so ist er nur dazu von der Gottheit eingesetzt, ihren Willen, wie er in den heiligen Sastras offenbart und niedergelegt ist, zu schirmen und zu vollziehen. Ohne Könige würde die Welt nach allen Seiten hin beben aus Furcht. Daher hat der Lenker des Weltalls Könige erschaffen, damit sie das göttliche Gesetz in geistlichen und weltlichen Dingen aufrecht erhalten[2]). Es ist somit der Radschah auf Erden, was Indras im Himmel. Die heiligen Sastras aber dürfen vermöge fester Vorschrift nur allein von den geweihten Brahmanen[3]) ausgelegt und gelehrt werden. Darin eben besteht der Hauptberuf wie die erste Pflicht dieser Priester[4]). Sie bilden also in dem eminentesten Sinne des Wortes eine ecclesia

---

1) *Menu* VII, 4 u. 6. 7. V, 96. vgl. die Deutung IX, 303 ff.

2) *Menu* VII, 3.

3) Nicht jeder Brahmine (Schriftgelehrte) ist Priester; vielmehr kann er auch Kriegsdienste thun, ja selbst Gewerbe treiben. *Menu* X, 81. 82. Priester (Atharvan) wird er nur durch eine feierliche Weihe, s. g. „Wiedergeburt". Vgl. *Menu* II, 168 ff. VIII, 20.

4) *Menu* I, 103. X, 1. 77. — I, 88. II, 28. 173. VI, 8. 36. 37. X, 75. 76. XII, 83. 86. 92. 93. 104: „Wenn der Brahmine die Wedas auf die gesetzmässige Weise studirt und gelehrt, rechtlicher Weise *einen Sohn erzeugt* und die Opfer nach seinen besten Kräften verrichtet hat, so sind seine drei Schulden bezahlt, und er kann alsdann auf ewige Wonne denken. Aber wenn er den Weda nicht gelesen, keinen Sohn gezeugt, keine Opfer verrichtet hat, und doch nach endlicher Glückseligkeit strebt, so soll er in einen Ort der Erniedrigung sinken".

docens. Auf alle Weise bemüht sich Menu die heiligen Schriften dem Laien möglichst verschlossen zu halten [1]). Zwar der Krieger- und gewerbtreibende Stand darf sie *lesen*. Wer sich aber Kenntniss der Sastras ohne seines geistlichen Lehrers (Guru) Einwilligung verschafft, macht sich eines Diebstahls schuldig, und wird in die Gegend der Qual sinken. Die dienende Classe der Sudras endlich soll die heiligen Schriften auch nicht einmal lesen; es wäre Todesverbrechen: glühendes Oel soll der König einem solchen Menschen in den Mund giessen lassen; der Brahmane, der sie einem Unberechteten zu lesen gäbe, müsste mit seiner ganzen Nachkommenschaft in die Kaste der Sudras gestossen werden [2]). *Somit* ist der König Nichts als der weltliche Arm der Geistlichkeit [3]). Das bewirkt denn jenen merkwürdigen Vorrang und jene bürgerliche Macht der Brahmanen, die ohne Gleichen in der Geschichte dasteht. Die Brahmanen sind von Rechts wegen die Häupter der Schöpfung, denn sie sind aus Brahmas edelstem Theile, aus seinem Munde entsprossen, sind eine Verkörperung des göttlichen Logos und besitzen den Veda [4]), sind also, auch wenn sie im

1) S. überhaupt *Menu* XII, 117.

2) *Menu* X, 1. II, 116. Vgl. den kurzen Inbegriff der altindischen Normen, welchen der bekannte Generalgouverneur der englischen Besitzungen in Ostindien, *Warren Hastings*, zum Behufe der ostindischen Compagnie, von gelehrten Brahmanen unter dem Namen „Gesetzbuch der Gentoos“ extrahiren liess, S. 432 der Uebers. v. *Raspe*, Hamb. 1778.

3) *Menu* VII, 35.

4) *Menu* I, 93. II, 225: „Ein *Lehrer* des Veda ist das Bild Gottes“.

einzelnen Falle unwissend sein sollten, oder sich mit allerhand niedrigen Beschäftigungen abgeben: so mächtige Gottheiten [1]), dass selbst die Devas mit Ehrfurcht auf sie blicken [2]). Ja, sie dürfen sich nicht mit Unrecht neben sie stellen, denn die Geburt der Brahmanen ist eine beständige Incarnation des Gottes der Gerechtigkeit (Dharmas): der Brahmane wurde geboren, Gerechtigkeit zu befördern und endliche Glückseligkeit zu bewirken [3]). Wäre weltlicher Schutz für seine Erhaltung nicht nöthig gewesen, nimmer wären die Krieger (Kshatriyas) [4]) und ihre Häupter, die Radschahs, geschaffen worden; hätten sich die Brahmanen selbst nähren können, hätten sie keine Bedienung nöthig gehabt, nimmer wäre die gewerbtreibende Kaste der Vaisyas, die dienende der Sudras aus Brahmas Schenkeln und Füssen hervorgegangen [5]). Alles ausser ihnen ist also Mittel für *ihre* Bedürfnisse. So haben die Brahmanen in der That, wenn auch nicht dem Anscheine nach, durch ihre erste und erhabene Geburt ein Recht auf

---

1) *Menu* IX, 317. 319.

2) *Menu* XI, 85.

3) *Menu* I, 98.

4) *Kshatriya* ist der Wortbedeutung nach miles und rex zugleich. Und in der That müssen wir in dem ersten Kshatriya König- und Kriegerthum identisch denken. Daher wird die Kriegerkaste auch Radscha-putra, d. i. Regis nati, genannt.

5) Die jetzt in Indien auf der untersten Stufe stehenden Parias sind eine Mischlingsclasse, entstanden aus Sudras und Weibern höherer Kasten. Sie sind schon bei Menu, wo sie Chandalas heissen, die Verächtlichsten der Sterblichen und fast ganz rechtlos. *Menu* X, 51—56.

Alles, was sich im Universum befindet; die übrigen Sterblichen geniessen, was sie haben, selbst ihr Leben, nur durch das Wohlwollen der Brahmanen [1]), denn diese sind die *Herren* aller übrigen Classen der Menschen [2]). Daher kann der Priester, welcher das Gesetz wohl versteht, aus eigener Macht Die züchtigen, welche ihn verletzen, und braucht nicht an den König zu gehen. Ja, seine eigene Macht, die von ihm selbst abhängt, ist wirksamer als die königliche Macht, welche von andern Leuten abhängt. Ueberdiess straft und vernichtet der Brahmane durch sein Wort, denn seinem Fluche gehorchen die unsichtbaren Mächte [3]). Daher insbesondere soll der Kshatriya, welcher seinen Arm gewaltthätig wider die Priesterkaste aufhebt, vom Priester selbst gezüchtigt werden; denn beide Classen, welchen Gott das ganze menschliche Geschlecht anvertraute, während er der Aufsicht des Vaisya das Vieh übergab, können nur durch herzliche Vereinigung in dieser und in der nächsten Welt erhaben werden [4]). Der Sudra aber soll vor Allen *den Brahmanen* seine knechtischen Dienste beuen; Das führt ihn zu jenseitiger Wonne; Alles, was er ausserdem vornimmt, wird ihm verhältnissmässig keinen Nutzen bringen; nur, wenn er keinen Priester bedienen kann, mag er einem Kshatriya oder Vaisya aufwarten [5]). Ueberhaupt, je mehr man den Brahminen dient, desto höher ist das Verdienst, und selbst ein Sudra kann so *bei*

1) *Menu* I, 100. 101.
2) *Menu* X, 3.
3) *Menu* XI, 31 ff.
4) *Menu* IX, 320. 322. 327.
5) *Menu* IX, 334. X, 121. 123.

der Seelenwanderung in die erhabenste Classe kommen [1]). Da der Brahmane ein Recht auf Alles hat, Alles *sein* Reichthum ist, so kann ihm nie und von Niemand eine Gabe versagt werden, die gegeben werden kann [2]). Die meisten Brahmanen nähren sich deshalb vom Betteln [3]). Ueberdiess wird ausdrücklich eingeschärft, dem dienstverrichtenden Priester beim Opfern nicht zu geringe Geschenke zu geben [4]); denn, wird naiv genug hinzugesetzt, eine Spende in den Mund oder in die Hand eines Brahmanen ist weit wirksamer als die Spenden in heiliges Feuer; es fruchtet doppelt, ja hundert- und tausendfältig, je nachdem der Brahmane belesen ist in den Vedas [5]). Findet der Brahmane etwa einen Schatz, so kann er ihn ohne Abzug behalten, weil er Herr von Allem ist. Hat ihn ein anderer Unterthan des Königs gefunden, so — man erwartet: der Unterthan bekommt die Hälfte, o nein! — der Schatz wird getheilt unter dem König und den Brahmanen [6]). Da Alles,

1) *Menu* IX, 335.

2) *Menu* I, 88. X, 75 ff. Der Sudra soll nicht angesprochen werden, wenigstens nicht um Opfergaben, wahrscheinlich, weil er sich nicht mit heiligen Gebräuchen befassen soll; wohl aber kann der Opferer nach seinem Gutdünken das zum Opfer Nothwendige auch aus dem Hause eines Sudra *nehmen*. *Menu* XI, 24. 13. Am ehesten aber soll solcher Weise Der beraubt werden, welcher seine religiösen Pflichten lässig erfüllt. Eod. 12. 14. 16. 18.

3) *Menu* II, 182 ff. schreibt ausdrücklich vor, die Brahmin-Schüler sollten sich *nur* vom Betteln nähren.

4) *Menu* XI, 39. VII, 79.

5) *Menu* VII, 84. 85.

6) *Menu* VIII, 37. 38.

was ist, nur ihretwegen geschaffen ist, so versteht es sich, dass sie abgabenfrei sind; es ist das nicht etwa ein Vorrecht, welches sie geniessen, vielmehr sind die übrigen Kasten fruges contribuere nati.

Wohl sind die Radschahs der Gipfel des Gesetzes, aber die Brahmanen sind der Grund desselben [1]). Denn was sie dem menschlichen Geschlechte verkünden, ist entscheidender Ausspruch [2]). Da der König nur ihr weltlicher Arm ist, so hat er keine Rechte, sondern nur Pflichten. Da auch das weltliche Gesetz (der Dharma-Sastra) göttliches Gesetz ist, so wird consequent nie untersucht, ob der König bei dieser oder jener Massnahme im Rechte ist oder nicht, sondern ob er dabei eine Sünde begeht, oder nicht [3]). Eine Hauptsorge Menus aber ist, *jeden Eigenwillen des Königs wirksam zu brechen.* Um deshalb kann der König nur in der Mitte der Brahmanen seine Erziehung erhalten. Von ihnen, die die Wedas verstehen, lerne er die Lehre, die in ihnen enthalten ist, ferner die patriarchalische Wissenschaft der Gerechtigkeitspflege und der gesunden Staatsklugheit, sowie das System der Denklehre; von einem Vaisya erlerne er nur die Landwirthschaft und Theorie der Gewerbe und Künste [4]). — Deshalb schreibt Menu dem Könige bis ins feinste Detail seine

---

1) *Menu* XI, 84.

2) *Menu* XI, 85. Wollte Jemand aus Stolz den Priester über seine Pflicht zurechtweisen, so soll der König ihm heisses Oel in Mund und Ohren tropfen lassen. *Menu* VIII, 272.

3) S. z. B. *Menu* X, 118.

4) *Menu* VII, 43.

ganze Lebens- und Handlungsweise vom erstem Tagesanbruche bis zum Niederlegen vor, sogar wann und wie er essen soll (VII, 216 ff.), wann und wie er sterben soll (IX, 323)[1]. — Deshalb hat der König bis an seinen Tod den Lehren der Brahmanen, gleich den Befehlen der Sastras, sein Ohr zu leihen; bei ihnen sich Rath zu holen. Schon mit dem erstem Tagesanbruche verfüge er sich hochachtungsvoll zu den Brahmanen, welche die Wedas inne haben, und die Sittenlehre verstehen: bei Allem, was sie entscheiden, beruhige er sich[2]. Der Ruhm und das Glück eines Königs, welcher sich gegen die Brahmanen mit der gehörigen Hochachtung und Sanftmuth beträgt, welcher seinen Willen demüthig in den ihren und der Gottheit Willen beugt, der Ruhm eines also gesinnten Königs wird sich in der Welt ausbreiten, wie ein Tropfen Oel auf dem Wasser. Hingegen sind die Könige, denen es an dieser tugendhaften Erniedrigung fehlte, mit allen ihren Gütern untergegangen[3]. Welcher König also wollte nicht gern dieses kostbare unvergängliche Kleinod bei der Priesterclasse niederlegen, ein Kleinod, welches weder Diebe noch Feinde wegnehmen können, welches nie zernichtet wird[4]. Welcher König möchte die Brahminen,

---

1) Wenn der König untauglich zur Regierung geworden ist, so hat er den Straffiscus den Priestern zu schenken, darauf sein Königreich dem Thronnachfolger zu übergeben und den Tod in der Schlacht, oder, dafern kein Krieg wäre, durch entzogene Nahrung zu suchen. Vgl. überh. *Menu* VII, 37 ff.

2) *Menu* VII, 37.

3) *Menu* VII, 32. 33. 34. 38—43. 88. 145.

4) *Menu* VII, 82. 83.

diese heiligen Männer, zum Zorne reizen, welcher könnte es, ohne sofort vernichtet zu werden; denn sind sie einmal in Wuth, so können sie ihn augenblicklich durch Opfer und Flüche sammt seinen Truppen, Elephanten, Pferden und Wagen in das Verderben stürzen. Sollte er also selbst in der äussersten Noth sein, so wird er doch *ihr* Vermögen nicht angreifen [1]), vielmehr durch Opfer und hochachtungsvolle Geschenke an sie die Noth abzuwenden suchen [2]). Denn welcher Fürst könnte dadurch Reichthum erwerben, dass er Leute unterdrückt, die, wenn sie aufgebracht sind, im Stande sind, andere Welten und Herren zu schaffen, und neue Götter und Sterbliche ins Dasein zu rufen? Wo ist der Mann, der sein Leben liebt und doch Die beleidigen wollte, durch deren Mitwirken Alles ist, was ist, durch deren Spenden Welten und Götter erhalten werden, sie, die reich sind in der Kenntniss des Weda? [3]) Daher muss der König, selbst wenn er in Gefahr wäre, vor Mangel zu sterben, doch von den Brahmanen keine Abgabe nehmen; noch einen Brahminen, der in seinen Landen wohnt, Hunger leiden lassen. Denn das Land, in welchem ein gelehrter Brahmine Hunger leidet, wird in kurzer Zeit von einer Hungersnoth heimgesucht und ebenso aufgerieben werden, wie dasjenige, welches Atheisten birgt [4]). Daher decke der König stets aus seiner eigenen Haushaltung die Schulden des Brahminen; denn Hunger oder Mangel desselben wird durch des Königs

1) *Menu* IX, 313 ff.
2) *Menu* VII, 83.
3) *Menu* IX, 315. 316.
4) *Menu* VII, 133. 234. VIII, 22.

Thorheit verursacht. Und ausser diesem bestimmten Unterhalte beschütze ihn der König auch auf allen Seiten; denn er gewinnt von den Brahminen, die er beschützt, für seine Tugend den *sechsten* Theil der Belohnung[1]). — Deshalb theile der König seine wichtigern Geheimnisse einem gelehrten Brahminen mit, welcher sich unter allen seinen Mitbrüdern auszeichnet. Ihm entdecke er mit völligem Zutrauen Alles, was er vornimmt, und wenn er endlich seinen Entschluss gefasst hat, so fange er an, mit ihm alle Massregeln ins Werk zu richten[2]). — Deshalb sollen Verbrechen gegen die Brahminen mit äusserster Strenge, Vergehen der Brahminen aber möglichst gelind gestraft werden[3]). Einen Brahminen hinrichten zu lassen, und hätte er alle möglichen Verbrechen geübt, wäre die grösste Sünde auf Erden. Der König muss sich das nicht einmal in den Sinn kommen lassen. Er mag den verbrecherischen Brahminen aus seinem Reiche verbannen, aber nicht seinen Körper oder sein Vermögen angreifen[4]). Auch ist selbst Todschlag dem Brahminen absühnbar[5]). — Deshalb soll sich der König, wenn er die Gerichtsverhandlungen leiten will, von Brahminen begleitet dorthin verfügen, denn wer könnte besser, als sie, die Gesetzanwendung finden, da

---

1) *Menu* XI, 21. 22. 23.

2) *Menu* VII, 58. 59.

3) *Menu* VIII, 267 ff. Ueberdiess erwarten den Bösewicht, welcher Brahminen oder ihr Eigenthum angreift, die härtesten Strafen in jener Welt. Ein solcher Dieb z. B. soll sich dort von dem nähren, was die Geyer übrig lassen. XI, 26.

4) *Menu* VIII, 380 ff.

5) *Menu* XI, 83. Vgl. auch I, 104 und XI, 262 ff.

es nur göttliche Gesetze gibt[1]). Ueberdiess besteht ein besonderes geistliches Gericht (die Yoga) für alle Sachen, die, wenn auch nur entfernt, mit der Religion in Zusammenhang sind[2]). — Deshalb soll in den besondern Fällen, in welchen die Sastras nicht ausreichend erscheinen für Entscheidung vorkommender Fälle, als unstreitiges Gesetz betrachtet werden, was wohl unterrichtete Brahminen rathen. Und kann man alsdann nicht mehrere Priester zusammenbringen, so ist auch die Stimme eines einzigen Gesetz[3]). — Ebenso leiten die Brahminen auch alle Wissenschaft, denn wer könnte besser, als sie, die Linie zwischen göttlicher und der Gottheit verhasster Forschung wissen? Die heilige Gelehrsamkeit soll als ein kostbares Kleinod sorgfältig von den Brahminen verwahrt werden, und keinem Verächter, sondern nur dem Reinen übergeben werden[4]). Man soll, man kann sie daher nur von den Priestern erlangen, insoweit der Sinn des Schülers empfänglich dafür ist. Höher steht daher der lehrende Priester, als selbst Vater und Mutter; er giebt das geistige Leben, sie das natürliche. Wer seinen Lehrer ehrt, gewinnt die himmlische Welt; Achtung der Eltern bereitet nur irdische

---

1) *Menu* VIII, 1. Dass nur Brahminen Richter sein könnten, wie (z. B. von *Heeren* Ideen I, 2. S. 601) behauptet wird, ist nicht andem. Nur die Sudras sollen nicht zur Entscheidung von Rechtssachen adhibirt werden. VIII, 20. 21.

2) Vgl. des Missionar *Paullinus (J. Ph. Vesdin)* Reise nach Ostindien (Berlin 1798) S. 311.

3) *Menu* XII, 108. 113.

4) *Menu* II, 114. 115.

Wonne [1]). Sollte doch Jemand Vorliebe für verbotene Bücher zeigen, so soll er als Verächter der göttlichen Offenbarung aus der Gesellschaft der Tugendhaften gestossen werden [2]). Verboten, weil auf Finsterniss gebaut, aber sind alle Bücher, die sich nicht auf den Veda gründen [3]). Kenntniss und richtiges Verständniss der Vedas und Sastras dagegen führt zu endlicher Glückseligkeit [4]). Sie sind ein Auge, das immer Licht giebt, sie nähern den Sterblichen der göttlichen Natur; *nur*, wird weislich hinzugesetzt, nur hüte man sich vor der Vermessenheit, diese göttliche Wahrheit, hoch erhaben über den Producten menschlicher Kräfte, vor den zersetzenden Richterstuhl der menschlichen Vernunft ziehen und sie *würdigen* zu wollen [5]). — Endlich sind die Brahminen auch sogar die Aerzte, denn Krankheiten sind Strafen für Vergehungen, die nur durch Büssungen geheilt werden können [6]).

---

1) II, 225. 238. Vgl. XII, 58 über die überirdischen Strafen der Missachtung der „geistigen" Väter. Siehe auch XII, 83.

2) *Menu* II, 11.

3) *Menu* XII, 95.

4) *Menu* XII, 83.

5) *Menu* XII, 94. 102. Vgl. 96: „Alle Lehren, die mit dem Weda streiten, müssen nothwendig Sterbliche zu Urhebern haben, und werden bald als nichtig verschwinden".

6) *Menu* XI, 147 ff. Wie es auch sonst im Oriente vorkommt, wird hier das Essen und Trinken schädlicher Nahrungsmittel oder Ueberladung mit erlaubten von Gottes- und Rechtswegen verboten, und zugleich für jeden Fall das Heilmittel angegeben. — Wer würde nicht auch hier unwillkührlich an unsere Gegenwart erinnert. Es steht geschrieben (Genesis III, 16): das

Wie wunderbar schlau ist dieses Riesengebäude aufgeführt. Niemand kann sich über die Stellung beklagen, die er einnimmt, denn sie ist Gottes Wille, nicht eine geschichtliche, die auch anders sein könnte. Ein Streben nach Freiheit und Gleichheit konnte in Indien weniger noch auftauchen, wie der Wunsch, das Wetter ändern zu können, denn es ist doch möglich, dass es nicht wider Gottes Willen ist, diese Erfindung zu machen. Was dagegen die bürgerliche Ordnung betrifft, so weiss der Inder den bestimmtesten unabänderlichen Willen der Gottheit darüber. Ein Vaisya, sagt Menu (IX, 328), muss es sich nie in den Sinn kommen lassen, zu sagen: „ich halte kein Vieh", ein Sudra: „ich diene nicht" u. s. w. Wie die sechs Jahreszeiten ihre Kennzeichen zu gehöriger Stunde von sich selbst annehmen, so sind jedem Wesen seine Eigenschaften, Handlungen, sein Beruf vom Himmel zugesellt[1]). Daraus erklärt sich die leidende Passivität, der willige blinde Gehorsam und

---

Weib soll mit Schmerzen gebären, weil es von dem verbotenen Baume ass. Man hat bekanntlich Mittel (Schwefeläther und Chloroform) erfunden, die Niederkunften, wie auch chirurgische Operationen, dadurch schmerzlos zu machen, dass man die Leidenden in tiefen Schlaf versenkt. Die englische Geistlichkeit hat diese Mittel wegen des göttlichen Fluches für Teufelswerk erklärt. Der Erfinder des Chloroforms, Dr *Simpson*, hat nur indirect sein Mittel retten zu können geglaubt, indem er angeführt hat, die erste Operation, von der wir Kunde hätten, habe Gott selbst vorgenommen (Gen. II, 21), zuvor aber auf den zu Operirenden „einen tiefen Schlaf fallen lassen", damit er keine Schmerzen leide. Vgl. Augsb. Allg. Zeit. v. 30. Decbr. 1847. S. 2906.

1) *Menu* I, 29. 30.

die Gutmüthigkeit der Hindus. Daraus die Stabilität und Festigkeit dieser Verfassung, welche bis diesen Augenblick in allen wesentlichen Punkten nicht bloss fortbesteht, sondern auch nach wie vor heilig gehalten wird. Welche Verfassung könnte sich mit ihr messen? Wäre Schutz gegen Revolten das Einzige, worauf der Staatsmann sein Augenmerk zu richten hätte, ohne allen Zweifel wäre der indische Brahmanenstaat der beste. Auch das bindet und fesselt, das Bisherige vorausgesetzt, den Einzelnen an diese Verfassung, dass sie Jedwedem die Aussicht eröffnet, durch eigene Befähigung sich aufzuschwingen, aufzuschwingen selbst in die erhabenste Classe der Brahminen. Denn, wie natürlich, nur der Gottesfürchtige, d. h. der, welcher alle Satzungen erfüllt, hat diese Befähigung. Nur durch die grässlichsten Büssungen ist es möglich, das Bramanenthum zu erklimmen. Fast unglaublich klingen die Berichte über die Bussübungen, die sich die nach dem Brahmanenthum oder der Heiligkeit trachtenden s. g. Yoguis (meditantes) auferlegen [1]). Nimmt man nun hinzu, dass der Fall des Aufschwingens in die Brahmanen-Caste nur ein Mal, nämlich bei dem mythischen Radscha Wiswamitra nach einer Prüfung von 12000 Jahren vorgekommen ist [2]), so ist klar, theils wie hoch Gott die Brahmanen gestellt hat, theils dass der Nichtbrahmane in der That nur die unmögliche Möglichkeit

---

1) S. überh. *Bohlen* a. a. O. I. S. 278 ff. Vgl. *Paullinus* S. 295.

2) *Menu* VII, 42. In dem bekannten episch-historischen Gedichte Ramayana wird episodisch die Erhöhung dieses tugendhaften, demüthigen Königs besungen. Vgl. *Gildemeister* l. c. No. 115 sq.

in Aussicht hat, Brahmine zu werden. Dennoch besteht der Glaube, dass fortgesetzte Qualen endlich doch auf diesen Gipfel führen müssten.

Zweites Capitel.

Persien.

Im Ganzen dieselbe Auffassung finden wir in dem medisch-persischen Reiche, dem Lichtlande Iran [1]), dem jenseits der Berge das Land der Finsterniss und Bosheit (Turan) [2]), bewohnt von den beständigen Feinden der Lichtkinder, auf gleiche Weise correspondirt, wie überirdisch dem Lichtreiche Ormuzd's (Ahura-mazda's), des zur actualen, selbstbewussten Persönlichkeit gewordenen Urwesens der Dinge, das Geisterreich des todschwangern Ahríman (Angramainju), des Herrschers über die Finsterniss und Sünde, alles Elend und alle Leiden. Genau, wie jetzt der Prof. *Stahl* in Berlin den Staat als Analogon des für die Menschen wegen des Sündenfalls verlorenen ewigen Reiches Gottes zeichnet, gleich als hätte ihm der Zendavesta zum Vorbilde seiner Zeichnung gedient: so gestaltet

1) Pars i Stan, Land der Gläubigen. *Creuzer* I. S. 695.

2) Es werden dazu die Länder östlich des Oxus, und somit ausser Turkestan auch China (Tschin) gerechnet. *Vullers* Fragmente über die Religion des Zoroaster S. 115 u. 119 ff.

Zoroaster Parsistan als irdisches Analogon und Reflex von Ormuzd's Geisterreiche [1]). Wie nach Stahl einst, wenn die Sünde überwunden ist, die innere Gemeinschaft in Gott sich herstellt, und der Staat somit entbehrlich wird: so löst sich nach der Zendreligion einst, d. h. mit Ablauf des grossen Weltjahrs von zwölf Jahrtausenden (Zeruane) [2]), aller Gegensatz in Zeruane Akerene [3]), dem gegensatz-

---

1) So entsprechen z. B. den sieben Erzengeln (Amschaspands oder Amschasfends) genau sieben, dem irdischen Schah zunächst stehende Räthe, welche „oben an im Königreiche sassen". *Esther* I, 14. *Esra* VII, 14. *Herodot* III, 84.

2) *Kleuker's* Zend-Avesta Th. 1. S. 10 ff.

3) D. h. wörtlich: grenzenlose Zeit, ewige Ewigkeit, während Zeruane die endliche geschaffene Zeit bedeutet. *Kleuker's* Zend-Avesta Th. 1. S. 3. 4. *Creuzer* I. S. 697. Dass Zeruane Akerene im Zendavesta nicht prägnant hervortritt, hat seinen Grund darin, dass es, wie Mahaatma (Parabrahm), als unergründlich, nicht angebetet wird, und Zoroaster nur praktische Volksreligion im Zendavesta hinstellen wollte. Dass er aber nichts destoweniger jenes, über seinem Dualismus erhabene, Urwesen hat, geht, abgesehn von Fargard XIX. des Vendidads, bei Kleuker S. 376, Jeschts Sadés V. S. 103 und Bundehesch I. S. 55, wo das Wort vorkommt, namentlich aus der Stelle Izeschne I. S. 107 fg. hervor, indem hier auf Zoroasters Frage: „welches ist das grosse Wort Gottes, das Wort des Lebens, das war, ehe Himmel und Erde und die ganze Welt, ehe reine Geschöpfe und Amschaspands, ehe Dews und Teufel waren?", Ormuzd antwortet: „Der reine, heilige, schnell bewegliche *Honover*. Bete, vortrefflicher Zoroaster, mir zur Ehre, zu dem reinen Honover". Hier wird also Honover als Logos eines über Ormuzd, dem Erstem der Amschaspands, stehenden Wesens an-

losen Allgemeinen [1]), der ewigen causa sui, welche, genau wie bei Hegel das Absolute, als substantielles, d. h. unpersönliches Denken aufzufassen ist, gänzlich auf, kehrt zurück in die Unendlichkeit, aus welcher das absolute Denken alles Geschaffene durch seinen Logos (Honover [2])) hervorrief, das Lichtreich vermöge unmittelbaren Willens, das Reich der Finsterniss als den nothwendigen Schatten (das dialektische Moment) des Lichtes [3]). Wie nun alles Gute

---

genommen. Nun aber fährt freilich Ormuzd fort: „Ich selbst, in Herrlichkeit verschlungen, habe diesen Logos gesprochen. Noch jetzt spricht mein Mund dieses Wort, in aller seiner Weise fort und fort"; denn Ormuzd ist allerdings Zeruane Akerene selbst, nur als actual gewordene endliche Persönlichkeit. Mit den Ausführungen von *Roth* in Zeller's Jahrbüchern Bd. 8. S. 284 ff. kann ich mich somit nicht vereinigen.

1) Wie *Hegel* in seiner Philosophie der Geschichte es richtig bezeichnet.

2) Honover ist wörtlich fiat.

3) *Creuzer* S. 701. Das speculative Moment der Hegelschen Philosophie fehlt Zoroaster. Thesis und Antithesis bleiben, als zwei Welten, ohne Verbindung so bestehen, dass sobald Ormuzd durch seinen Logos eine neue Thesis (abstractes Moment) gesetzt hat, alsobald Ahriman die Antithesis schafft. Ormuzd gebiert die Erzengel (Amschaspands), und alsofort Ahriman seine Erzdews; Ormuzd die Engel (Izeds), Ahriman die Dews; Ormuzd säet das Kraut, Ahriman das Unkraut, Ormuzd die Liebe, Ahriman den Hass, und so fort. In ähnlicher Weise finden wir diesen Dualismus auch bei dem Pythagoreer Alkmäon. *Aristot.* Metaph. I, 5. Uebrigens gab es über die Erzeugung Ahrimans selbst verschiedene Meinungen. Während einige Secten die obige Ansicht hatten, nämlich dass die Zeit Ormuzd und

und Schöne im Himmel und auf Erden durch den fort und fort gesprochenen göttlichen Logos geschaffen ist und wird, so auch der Staat, das lichtglänzende Iran [1]). Wie nach Stahl der „christliche König Gottes geheiligter Statthalter auf Erden ist, ausgestattet mit Seiner Majestät und Machtvollkommenheit“: so war auch der persische König der Stellvertreter und erste Diener, das lebendige Bild und der irdische Abglanz des überirdischen Beherrschers des Lichtreichs, der in ihm ist. So sehn wir ihn noch jetzt an den Königsgräbern bei Tschil Minar, den Ruinen der alten Persepolis, abgebildet. Nach Herodot (VII, 136) genoss er daher auch dieselbe Anbetung, wie Ormuzd selbst. Nur auf die Kniee niederfallend, gesenkten Hauptes durfte sich ihm der gläubige Unterthan nahen. Ja selbst an Xerxes gesandte Lakedämonier mussten sich der königlichen Lanzenträger in Susa erwehren, dass sie ihnen nicht den Kopf auf die Erde stiessen. Im Allgemeinen aber lebte auch der Schah der Erde, wie Gott selbst, dem gewöhnlichen Unterthanen unzugänglich in wohlverwahrten Palästen und Parks (Paradiesen), so dass Menschlichkeiten nur schwer an ihm zu gewahren standen (*Esther* IV, 2).

Ahriman gezeugt habe, um das Gute mit dem Bösen zu verschlingen, und entgegengesetzte Dinge hervorzubringen, hielten z. B. Andere Ahriman für einen gefallenen Engel. Siehe *Vullers* S. 52. Dass die indischen Gottheiten (Devas) in Persien zu Teufeln (Dews) geworden, die Zendreligion also schon dieserhalb für die *jüngere* zu halten ist: darauf braucht nicht hingewiesen zu werden.

1) *Ieschts Sadés* XCV: „Hold sei mir des *Ormuzdgeschaffenen* Irans Glanz!“

Die nähere Stellung des persischen Königs aber war, wie in Indien, die eines Schirmherrn. Er ist in dieser Hinsicht für sein Volk, was im Himmel der mit Indras zu vergleichende Erzengel Bahman ist [1]). Es gibt daher keine heiligere Bande auf Erden, als die, welche die Unterthanen mit ihrem Herrscher und Dem, was er gebeut, verknüpfen [2]). Consequenz mischt sich mit der Politik, wenn Zoroaster lehrt, dass es keinen Unterschied mache, ob der König gerecht oder ungerecht regiere [3]), denn selbst wenn er Diener der Dews sein sollte, wie Afrasiab und Ardschasb, die Könige von Turan, die persönlichen Feinde Zoroaster's, sind es doch höhere Wesen, welche sie leiten, und nur Gott allein kann dem Könige die ihm verliehene Würde wieder nehmen [4]). Wie aber der Stahlsche

---

1) *Kleuker* I. S. 61. 63. 15.

2) *Kleuker* S. 65. Ueber die persischen Stände s. *Vullers* S. 32 fg.

3) So auch erklären bereits dem Cambyses die βασιλήϊοι δικασταὶ, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται. *Herod.* III, 31.

4) *Izeschne* I, 8. *Kleuker* S. 64. Gerade so bei *Stahl* Philosophie des Rechts Bd. 2. Abth. 2. S. 77. 78. der 1. Aufl., S. 220 fg. der 2. Aufl.: „Diese Gewalt und diese Majestät hat der König von Gott. Er herrscht im Namen Gottes, um Gottes willen sind die Unterthanen ihm Gehorsam schuldig. Niemand sonst auf Erden steht diese Gewalt zu, da Menschen keine Gewalt über Menschen haben. *Deshalb* ist Entthronung des Königs Verletzung einer von Gott eingesetzten und geheiligten Institution. *Deshalb* sind die Unterthanen dem König — unbedingten Gehorsam schuldig, wenn er gleich sein Amt missbraucht. Hierin

König [1]) an dem Willen Gottes, so hat auch der persische nicht etwa bloss eine ethische, sondern eine äussere staatsrechtliche Schranke an Ormuzds Honover [2]). Er soll

---

besteht Auctorität u. s. w.“ „Die Nemesis in der Geschichte (Vorsehung) aber unterbricht das göttliche Recht (Vollmacht) und die Legitimität des Herrschers und straft so das Unrecht. Dann wird auch die illegitim entstandene Dynastie, wenn Gott sie zugelassen und durch die Zeiten erhalten hat, zur legitimen“.

1) Rph. Bd. 2. Abth. 2. S. 221 ff. S. 147 ff. S. 124 ff. *Stahl* ist freilich in dieser Hinsicht auch jetzt noch nicht im Reinen mit sich, gewisse Consequenzen fürchtend. Daher hat er, vielleicht geflissentlich, die Sache im Zwielichte gelassen, in welcher Hinsicht seine Widersprüche sich aus obigen Stellen ergeben. Seite 124 fg. verwirft er die „Omnipotenz des Staats“, wie ich sie in *meiner* Schrift über die Natur des Staats mit den praktischen Engländern (s. *Blackstone* comm. on the laws of Engl. I, 2) gelehrt habe. Der Staat hat seine bestimmte Schranke in materialer Hinsicht, und diese Schranke ist natürlich Gottes Gebot. Jeder Act dawider ist rechtlich unverbindlich, gleich der Verfügung des Richters, der „supra jurisdictionem suam“ Recht spricht. So Seite 125. Dagegen lehrt er Seite 151, dass ein Staatsbefehl, der Gottes Gebot widerstreite, keineswegs unrechtmässig, vielmehr nur sittlich unverbindlich und sittlich zum Nichtgehorsam auffordernd sei. Zendavesta unterscheidet sich dadurch von ihm, dass ersterer das Wort Gottes als Staatsgesetz (jus divinum) hinstellt, was Stahl, wenn wir ihn recht verstehen, bis jetzt noch nicht gewagt hat, wovon aber bereits wieder in der Praxis, z. B. bei Gelegenheit verschiedener in Gemässheit des bürgerlichen Gesetzbuchs geforderter Trauungen Gebrauch gemacht ist.

2) Vgl. das Gebet für den König Jeschts Sadés XXI. S. 136. *Kleuker* I. S. 63.

täglicher Spiegel seines Lebens und seiner Regierung sein; denn nichts Anderes darf der König wollen oder nicht wollen, als was er will. Fällt er von ihm ab, so siegt Turan. Dagegen aber wird Ormuzd auch alle Wünsche *der* Könige erfüllen, welche sein Wort mit Reinigkeit im Munde führen und in Reinigkeit wandeln [1]). Zu dem Ende muss der Priester (Atheorono, Mobed) es dem Könige auslegen; denn wer könnte besser Gottes Willen wissen, als der dazu gesetzt ist [2]). Zu dem Ende liegt die Erziehung des Königs in den Händen der Priester, die überdiess als Wahrsager, Zeichen- und Traumdeuter (Chaldaei) entschiedenen Einfluss auf alle öffentlichen, wie privaten Verhältnisse haben. Ja, mehr als wahrscheinlich bestand sogar das Collegium der Königlichen Richter (βασιλήϊοι δικασταὶ bei Herodot) aus ihnen; jedenfalls ersehn wir, dass der Ausspruch der Oberpriester (Destur Mobed's, Desturan Destur's), deren in jeder Provinz einer war, in allen Gerichten entscheidend war, dass man die Priesterschaft also befragte, wie bei uns Spruchcollegien consultirt zu werden pflegen. Wie kann es aber auch anders sein in einem Lande, in welchem, wie *Heeren* richtig bemerkt, Gesetzgebung und Religion, Recht und Wort Gottes unzertrennliche Begriffe sind [3])? — Ormuzds Wort aber wurde den Menschen zuerst mündlich durch den grossen Heil-

---

1) Izeschne XXI.

2) *Kleuker* I. S. 61 ff. Ormuzd und die Engel steigen zu ihm herab, wenn er betet. „Daran ist kein Zweifel". Vgl. den ersten Nosk bei *Vullers* S. 16.

3) *Heeren's* Ideen I. S. 454. 486 ff.

bringer Hom (bei den Griechen Ὠμάνης), Ormuzds eingeborenen Sohn, [1]) offenbart, als König war in Iran der mit dem herodoteischen Dejokès, wie es scheint [2]), nach Andern mit Achämenes [3]) identische Dschemschid, unter dessen glorreicher Regierung der Zendavesta ein mit den lebhaftesten Farben beschriebenes goldenes Zeitalter setzt [4]). Die Religion aber verfiel durch Ahrimans Bosheit; die Priester (Magier) fiengen sogar an, die Dämonen als göttliche Geister (Dews) anzubeten. Da sandte Ormuzd den gebenedeiten, reinen, sündlosen Zoroaster (Zarathustra, Zerethoschtre, Zerduscht) als Reformator. Die Geschichte Zoroasters, dieses „goldenen Sterns", dessen Ruhm über die Grenzen seines Landes weit hinaus, selbst zu den Griechen und Römern drang, ist nach dem religiösen Glauben der Parsen mit nicht weniger Wundern angefüllt, als die jedes andern Religionsstifters. Schon seine Erzeugung war eine übernatürliche. Ein hehrer Jüngling aus dem sechsten Himmel, glänzend wie des Vollmonds Pracht, ein Lichthorn (Sinnbild der Grösse Gottes) in der einen, ein Buch (das geschriebene Wort Gottes) in der andern Hand schwingend, erschien Zoroasters Mutter Dogdo. Er haucht sie an, und sie wird schwanger. „Ohne

---

1) Unter Hom wird aber zugleich auch der Baum des Lebens, wie derselbe auf ganz gleiche Weise als ξύλον ζωῆς in der Bibel vorkommt, verstanden. *Creuzer* S. 726 u. 677.

2) *Stuhr* a. a. O. S. 352. 353.

3) S. *Heeren* Ideen I. S. 471. Es wird nämlich darauf aufmerksam gemacht, dass schid (die Sonne) wie enes nur Anhängsylben seien.

4) *Izeschne* Ha IX. S. a. Farg. XX. des *Vendidad.*

Furcht, Dogdo", spricht er, „Ormuzd wird dein Kind schützen; es ist Prophet Gottes an sein Volk; sein Gesetz wird der Erde Freude bringen: durch ihn soll Löwe und Lamm zusammentrinken". Schon in der Wiege, ja schon während der Schwangerschaft seiner Mutter beurkundet sich Zoroaster als göttlichen Gesandten. Er entgeht allen Nachstellungen der orthodoxen Priester; weder Feuer, noch Wasser, noch des Tigers Zahn hat Gewalt über ihn. Als siebenjähriger Knabe zeigt er bereits die grösste Einsicht, und spricht auf staunenswerthe Art die weisesten Lehren. Im dreissigsten Jahre aber treibt ihn seine göttliche Sendung, in seinem Iran als Religionslehrer aufzutreten. Er kommt mit einigen Jüngern an den Araxes, und da kein Schiff vorhanden ist, will er, diess als böses Zeichen nehmend, umdrehen. Doch zuvor betet er zu Ormuzd. Und siehe, es wird ihm möglich, ohne sich zu entkleiden mit den Seinen über den Strom zu gehen, gleich einem Schiffe, das die Wasser spaltet. Darauf zieht er sich zurück in die Gebirge, den Himala (Himmel) [1]), besteigt den Götterberg (Olymp), den hohen Albordsch, um Ormuzd zu befragen, was er der Menschheit verkündigen solle. Alsbald erscheint ihm Bahman und spricht: „Mache dich auf, um vor Ormuzd zu treten, dort sollst du Antwort auf dein Begehren hören". Und es war, als wenn ein Adler ihn aufnehme, er sah des Himmels Glanz, die

1) Wörtlich Schneegebirge, von hima, Schnee und âlaya, Wohnung. An die Stelle des Albordsch tritt bei den Indern als strahlendes Centrum (ὀμφαλός) der Erde: der Meru. S. v. *Bohlen* S. 11 fg.

Heerschaaren der Engel, Gottes Thron. Ormuzd belehrt ihn, die Amschaspands geben ihm Aufträge. Lass die Desturs (Schriftgelehrten), heisst es, in alle Welt gehen, und die Menschen zum Glauben an Ormuzd Gesetz bringen. Und damit gab ihm Ormuzd das geschriebene Wort des Lebens (Avesta) in der Zendsprache. — Schah Gustasp (Darius Hystaspis) [1]), der damals über Iran regierte, dem Sabäercultus (Sterndienst) der Magier anhängend, wollte anfangs Nichts von Zoroaster und seinem Avesta wissen, wollte ihn nicht einmal vor sich lassen. Da spaltete der Gottesmann des Divans Obdach. Gustasp wird aufmerksam, doch spricht er: „Was thust du, Zoroaster, zum Beweise deiner göttlichen Sendung für Zeichen, dass ich deinen Worten glaube?“ Das Buch, das du hier siehest (Avesta), war die Antwort, ist Wunders genug. Das war aber Gustasp nicht genug. Er fordert wiederholt ein grosses Wunder. Zoroaster betet: „O Ormuzd, wenn dieses Buch dein ist, so zeig' es jetzt“. Und nun that Zoroaster mehrere Wunder hintereinander, als z. B. er pflanzte eine Cypresse, die in wenigen Tagen zum grossen Baume emporschoss; heilte des Königs Lieblings-Pferd, dessen Beine sich in den Leib gezogen hatten, und dergleichen mehr. Da glaubte Gustasp. Und nun werden die Wunder immer grösser: Zoroaster macht, wie wir sagen, kugelfest, d. h. er machte den Körper des heldenmüthigen Isfendijar, Gustasps Sohn, aller Verwundung unfähig, daher

1) *Agathias* pg. 117 der Bonner Ausg. *Vullers* Fragmente über die Religion des Zoroaster S. 104 u. 30. S. indessen auch *Creuzer* a. a. O. S. 675.

man ihn Kupferleib nannte; führte die Amschaspands als gewaffnete Ritter, hoch wie Berge anzuschauen, vor des Königs Thron, dass der König sprach- und sinnlos vor Staunen wurde. [1]) Kurz, Zoroaster ward mit dem Könige Handels einig, und der Zendavesta, den uns *Anquetil Duperron* von seiner persisch-indischen Reise im Jahre 1755 aus Surate mitbrachte und 1771 in französischer Uebersetzung vorlegte [2]), eingeführt.

---

1) Vgl. über diess Alles *Thom. Hyde* Histor. religionis Persarum (Oxon. 1760) p. 316 sqq. *Kleuker's* Zendavesta Th. 3. S. 3 ff.

2) „Zendavesta, ouvrage de Zoroastre, traduit par *A. D.*" 3 T. en 4. Paris 1771. Das *Kleuker*sche Werk (Riga 1776—78 in 4) ist eine deutsche Uebersetzung der französischen Version nebst eigenen Commentarien. Vgl. Anh. z. Zend Avesta. 2 Bde. in 5 Thlen. Riga 1781—83 in 4. Seitdem aber haben wir von verschiedenen Gelehrten (Burnouf, Just. Olshausen, Jul. Mohl u. s. w.) stückweise auch den Urtext im Zend und medischen Pehlewi, welche letztere Sprache die der Commentarien zum Zend Avesta und der meisten übrigen Religionsbücher der Parsen ist, erhalten. Die Handschriften des Avesta auf überfirnisster Baumwolle werden in der Pariser National-Bibliothek aufbewahrt.

Drittes Capitel.

Aegypten.

In Aegypten, berichtet uns Herodot (II, 142. 144, vgl. 99 u. 4) zufolge der Aussagen der ägyptischen Priester, hätten ursprünglich, d. h. vor dem Könige Menes, Götter in Menschengestalt geherrscht, zuletzt Horus, des Osiris Sohn [1]). Seitdem regierten nun allerdings Menschen über Aegypten; allein Osiris, jener gute Gott, der sich zum Wohle der Menschheit seines göttlichen Wesens entäusserte und dergestalt erniedrigte, dass er der Sterblichen herbes Geschick, ja sogar den Tod erduldete, und doch dabei nicht von sich selbst abfiel, sondern Gott in seiner reinen ungetheilten Göttlichkeit blieb [2]), dieser Osiris war und blieb das Vorbild der Pharaonen, die, wenn auch keine Götter, so doch die Stellvertreter und Statthalter des göttlichen Osiris waren [3]). Daher lesen wir in der Inschrift von Rosette (lin. 10 u. 19) die Worte: „Da der König Ptolemäus Epiphanes *ein Gott* ist, wie Horus der Rächer [4]) seines Vaters Osiris". Deshalb empfängt der

1) „τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, καὶ τούτων αἰεὶ ἕνα τὸν κρατέοντα εἶναι· ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίριος παῖδα".

2) *Creuzer* I. S. 259 ff.

3) *Creuzer* I. S. 302 ff.

4) Osiris wurde von seinem bösen Bruder Typhon getödtet. Horus besiegt Typhon.

König auch beim Antritte seiner Regierung die feierliche Weihe der Priester, wie das bekanntlich schon Platon weiss, und wir noch jetzt desfallsige Scenen an der Mauer der ersten Gallerie in dem Peristyle von Medina-Tabu auf der Westseite von Theben und unter den Reliefs in einem Corridor der Gebäude von Karnak dargestellt finden[1]). Sein Beruf ist, wie in Indien und Persien, den Willen der Götter aufrecht zu halten und zu schirmen. Da aber nur die Priester die tiefsten Geheimnisse der Religion kennen, nur die Orakel sagen, was im einzelnem Falle der Gott will, so ist hier wie dort der König in der That nur der weltliche Arm der Geistlichkeit. Diese regiert also, und Das um so mehr, als ihre innere Organisation eine hierarchisch-aristokratische ist. Denn sie gliedert sich in concentrische Kreise, deren innerster kleinster Cirkel allein im Besitze aller Kenntnisse und Geheimnisse ist; an die Stelle des Verstorbenen aber tritt sein Sohn[2]). Die Unabhängigkeit und weltliche Macht jedes Einzelnen aber ist dadurch sicher gestellt, dass sein Priesteramt mit abgabenfreien Pfründen dotirt ist. Dass der König zuvor Priester gewesen sein müsse, lässt sich nicht nachweisen[3]). Allein all seine Regentenweisheit sollte er aus den Händen der Geistlichkeit empfangen. Deshalb ward er in den Tempelhallen erzogen, und bedient, nicht von Sclaven, sondern

---

1) Description de l'Egypt. Antiq. Vol. II. chap. 9. sect. 1. pg. 40 u. 235.

2) *Herodot.* II, 37.

3) Sethos, der Priester des Hephästos (Phtha), wovon *Herodot.* II, 141, galt als Usurpator.

von unsträflichen Priestersöhnen [1]). Sein ganzes Verhalten war gesetzlich normirt. Er ist verpflichtet, den grössten Theil des Tages in Gesellschaft der Priester zuzubringen, die ihm täglich seine Regentenpflichten vor dem versammelten Volke in feierlichen Gebeten vorzuhalten haben. Sie loben den guten König und tadeln den schlechten, wobei stets an Osiris erinnert wird [2]). Ja, sie halten jenes merkwürdige Todtengericht über den Nachruhm des Königs und sein Schicksal im jenseitigen Leben, dessen Diodor (I, 102 u. 3) gedenkt [3]). Man hat ein Königsgrab gefunden, auf welchem die Hauptfigur und ihr Name ausgemerzt ist, so dass anzunehmen steht, diesem Könige sei die Erhaltung seines Namens abgesprochen worden; man hat auf andern Sargdeckeln die Vorstellung ausgedrückt gefunden, dass der Todte Osiris geworden sei [4]). So erhebt sich in der That der Klerus über den König. Daher es auch nicht Wunder nehmen darf, dass wenigstens die Erzpriester (ἀρχιρέες) noch bei ihren Lebzeiten ihre Statuen in den Tempeln aufstellten, und sich ausschliesslich das Prädicat Piromis, d. i. edel und vortrefflich (καλὸς κἀγαθός) beilegten [5]). Dennoch sah Herodot nur noch den Schatten ihrer früheren Herrlichkeit.

---

1) *Creuzer* I. S. 303.

2) *Heeren* Ideen II, 1. S. 599. 602.

3) *C. S. Zachariae* de judiciis in reges defunctos redditis. Heidelb. 1819.

4) *Zoega* de obeliscis pg. 308. *Denon* Pl. 141.

5) *Herodot.* II, 143: ἀρχιρεύς γὰρ ἕκαστος αὐτόθι ἵσταται ἐπὶ τῇς ἑωυτοῦ ζόης εἰκόνα ἑωυτοῦ. Diese Bilder waren κολοσσοὶ ξύλινοι.

Viertes Capitel.

Aethiopien.

Ueber Aethiopien berichtet uns Diodor [1]), die Priester wählten aus ihrer Mitte die vorzüglichsten, und welchen von diesen der Gott (Jupiter Ammon) bei einer grossen Feierlichkeit bestimme, diesen mache das Volk zum Könige. Es falle alsdann sogleich vor ihm nieder, und verehre ihn als einen Gott, indem ihm durch den Willen der Götter die Regierung übergeben sei. Wenn es aber den Priestern, die den Dienst der Götter besorgen und die den höchsten und vornehmsten Rang besitzen, so gutdünke, schickten sie einen Boten zum Könige mit dem Befehle zu sterben. Sie melden ihm, die Götter haben diess befohlen, und der Sterbliche dürfe sich ihren Rathschlüssen nicht entziehen; und was sie sonst noch für Gründe hinzufügen mögen, die für einen schwachen, ans Herkommen gewohnten Geist, der ihnen Nichts entgegenzusetzen weiss, überzeugend sind. In Meroe, der Hauptstadt aller Aethiopier, war das berühmte Orakel (μαντήϊον) des Jupiter Ammon. Die Aussprüche (θεσπισμάτα) des Gottes bestimmten die Regierungsmassnahmen und das gesammte Recht. Die Aethiopier, erzählt Herodot (II, 29), ziehen in den Krieg, wenn es ihnen Gott gebeut, und wohin er gebeut, dahin ziehen sie. Allein diese Macht der Priester wurde nach Strabo [2]) von

1) *Diodor.* (ed. Wessel.) I. pg. 177 sq. II. pg. 198 sq.
2) *Strabo* lib. 17. pg. 1163. ed. Falcon.

einem Könige gebrochen, dem auf die oben beschriebene Weise das Todesurtheil zugeschickt worden war. Er liess alle Priester in ihren Tempeln niederhauen. Das Volk, welches sie für unverletzlich gehalten hatte, glaubte nur noch an den König. Er durfte die Religion neu gestalten!

Fünftes Capitel.

Palaestina.

Die israelitische Verfassung muss etwas ausführlicher durchgenommen werden, weil die Theologen — abgesehn von *Joh. David Michaelis* und jetzt *Saalschütz* — trotz Dem äusserst wenig für ihre Erkenntniss gethan haben, dass sie nun bereits über 1700 Jahre im Besitz der Bibel sind; die Juristen aber selten über ihre praktisch anwendbaren Quellen hinauszusehen pflegen. Was aber diese Verfassung vorliegend im höchsten Grade interessant macht, das ist das nach einer Richtung hin vollendetste Ineinandergreifen des Religiösen und Staatlichen, welches man in solcher Weise nirgends sonst, wie bei dem israelitischen Volke, findet. Denn Gott selbst, der —? — unsichtbare Jehovah [1]),

1) Ueber diesen Namen s. *Exodos* 3, 13 u. 14. Danach wäre derselbe erst zur Zeit des Auszugs aufgekommen, wie er denn auch sonst nach Aegypten weist. Die Vocale sind ungewiss. Die Bedeutung ist: Ich bin, der ich sein werde, und es erinnert auch diess an die Inschriften der Isistempel.

hat nicht bloss durch Wunder das Reich Israel gegründet: er ist auch, vermöge Vertrags mit seinem auserwähltem Volke, das Staatsoberhaupt desselben, der König der Nation. — Als die durch Moses aus Aegypten geführten „Kinder Israel" in dem peträischen Arabien am Berge Sínai angekommen waren, dem damaligen Olymp ihres Gottes, liess dieser durch Moses bei ihnen anfragen, ob sie seiner Stimme gehorchen wollten: dann sollten sie ihm ein „priesterlich" *Königreich* und sein *heiliges Volk, sein Eigenthum* vor allen Völkern sein. Solche Worte legt Moses seinen Gefährten vor, und sie erklären, den Vertrag (Bund) eingehen und heilig halten zu wollen [1]). Sofort erlässt Jehovah ein von ihm eigenhändig geschriebenes (*Exod.* 31, 18. 32, 16. *Deut.* 9, 10) Staatsgrundgesetz (*Exod.* 20—24), welches indessen auch wieder pactirt wird (*Exod.* 24, 3 et 7). Dann beschliesst er, seinen bisherigen Wohnsitz zu verlassen, und, wie es dem Könige gebührt, mitten unter seinem Volke zu residiren [2]). Nicht sowohl eine Kirche oder ein Tempel, als vielmehr ein Palast wird mit orientalischer Pracht für ihn erbaut, die s. g. *Stiftshütte*, welche wegen der Wanderung des Volks abzubrechen und dann tragbar (ἱερὸν φορητὸν, ναὸς μεταφερόμενος καὶ συμπεριοστῶν) war, bis sie nach der Eroberung Canaans unter Josua in der Centralstadt Silo, später in Jerusalem eine dauernde Stätte fand [3]).

---

1) *Exodos* 19, 3—9.

2) *Exod.* 25, 8. 29, 45 fg.

3) Salomo liess sie in den von ihm erbauten Tempel bringen. *Kön.* I, 8, 1 ff.

Hier, in dem s. g. Allerheiligsten (ἅγιον τῶν ἁγίων), stand der von zwei vergoldeten Cherubim gehaltene Königliche Thron Jehovahs, über dem, in einem aus Akazienholze gearbeiteten, vergoldeten Archive (s. g. Vertragslade, Bundeskasten) bewahrtem, Staatsgrundgesetze sich erhebend [1]). Dort, von diesem Throne aus, zwischen den beiden Cherubim, waltete Jehovah als rex propitius [2]), offenbarte er seinen Willen, verkündete er seine Gesetze und Verordnungen, goss er aus seine Gnade wie seinen Zorn [3]). Vor dem Throne, jedoch in dem s. g. Heiligen, befand sich Jehovahs glänzend vergoldete, mit Schüsseln, Tellern, Löffeln, Bechern, Kannen, Urnen und Tassen besetzte [4]) Speisetafel. Auf ihr wurde allwöchentlich am Sabbath die, von Opfergaben (προσφοραί) genommene tägliche Speise Jehovahs, bestehend in Brod (wöchentlich 12 Brode) [5]), Salz und Wein, sowie für Festtage Fleisch

---

1) Das Original der übrigen Gesetze wurde neben der Bundeslade aufbewahrt. *Deut.* 31, 26.

2) Daher wird der Thron als (solium) *propitiatorium* (ἱλαστήριον, Gnadenstuhl) bezeichnet.

3) *Exod.* 25, 17—23. 26, 34. *Num.* 7, 89. Gleich den griechischen und römischen Göttern *schwört* Jehovah auch, namentlich zur Bekräftigung von Versprechungen. Bei wem solch göttlicher Schwur abgelegt wurde, ist freilich nicht so ersichtlich, wie hinsichtlich jener stygischen Eide. *Exod.* 33, 1. *Deut.* 31, 7. *Josua* 1, 6.

4) *Exod.* 25, 29. *Num.* 4, 7.

5) Sie heissen Schaubrode, weil sie vor dem Angesichte Jehovahs niedergelegt wurden. *Exod.* 25, 30. Für ihre Zubereitung bestand eine besondere Abtheilung Priester. *Chron.* I,

niedergelegt, und dabei, im Vorhofe des Heiligthums, Weihrauch auf dem dortigen Altare angezündet. (Dieses Speisopfer fiel dem Oberpriester zu.)[1] Für Reisen benutzte Jehovah einen, von Cherubim gezogenen Wagen (*Ps.* 18, 11; 104, 3. *Sam.* II, 22, 11).[2]

Moses und die ihm folgten[3] waren daher nicht Könige[4], sie *verwalteten* nur die Königliche Gewalt Jehovahs amtsweise als seine unmittelbaren Organe und

---

9 (10), 32. Ueber lectisternia Deorum bei andern Völkern s. *Winer* Biblisches Realwörterbuch (2. Aufl.) Bd. II. S. 474.

1) S. *Exod.* 25, 23 ff. 26, 35. *Num.* 18, 8 ff. *Lev.* 24, 5 ff.

2) Beachtet man solchen Anthropomorphismus, so wird man begreifen, welch ein Riesenfortschritt die Lehre Jesu war: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.

3) Die Reihe derselben lautet: *Jehoschua* (contrahirt: Jeschua, griechisch: Ἰησοῦς) — *Kaleb* (dazwischen mesopotamische Herrschaft) — *Othniel*, Kalebs Neffe und Schwiegersohn, — Herrschaft der Moabiter — *Ehud* — Herrschaft des Königs Jabin zu Hazor — *Barak* (? Debora ?) — Herrschaft der Midianiter — *Gideon* — absolutistische Revolution des Abimelech, eines unehlichen Sohnes Gideons, — *Thola* — *Jair* — *Jephta* — *Ebzan* — *Elon* — *Abdon* — Herrschaft der Philister — *Simson* — Interregnum (*Richt* 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 5) — *Eli* (Sam. I, 4, 18) — *Samuel*. Vergl. *Winer* Biblisches Realwörterbuch Bd. II. S. 384.

4) Nur *Richter* 17, 6; 18, 1; 19, 1 u. 21, 5 wird das Wort König (Mälech) in uneigentlichem Sinne für das später zu erklärende Schofet gebraucht.

Statthalter[1]), namentlich als Heerführer und oberste Richter; denn auch das Gerichtsamt ist Gottes[2]), und Jehovah ist gegenwärtig in jedem Gerichte[3]), wie an der Spitze des Heeres[4]) und in der Volksversammlung[5]). Ich werde daher diese „Häuptlinge" einstweilen *Staatschefs* nennen; wie sie die Israeliten bezeichneten, und wie man diese

---

1) *Deut.* 33, 5. *Josua* 1, 1 ff.

2) *Deut.* 1, 17. Moses gebietet den Richtern: „was euch zu schwer (bedeutend) ist, das lasst an mich gelangen, dass *ich* es verhöre". *Exod.* 18, 22 und 26: „alle grossen und schweren Sachen mussten vor Moses gebracht werden".

3) *Chron.* II, 19, 6. *Exod.* 21, 6 und 22, 8 werden daher die Richter und Urtheiler *göttliche* (nämlich Beamte) genannt.

4) *Deut.* 20, 1 u. 4. *Sam.* II, 5, 24. *Chron.* II, 13, 12.

5) *Num.* 10, 3; 11, 16 und 24. *Movers* Unterss. über die Chronik S. 289 fg. Zu dem Ende wurde die heilige Lade (mit dem Throne) in das Lager wie an den Ort der Versammlungen gebracht, sofern diese nicht vor der Stiftshütte gehalten wurden. Siehe z. B. *Samuel.* I, 4, 3 ff.: „das Volk schickte nach Silo, und man holte von da die Bundeslade Jehovahs, der auf den Cherubim sitzt. Und die Feinde erfuhren, dass die Lade Jehovahs ins Lager gekommen sei. Da fürchteten sie sich; denn sie sprachen: „*Gott ist in's Lager gekommen.* Wehe uns, wer kann uns retten von der Hand dieser mächtigen Götter". Wie gefährlich dieses Mitnehmen der Gottheit in das Feld war, erwies sich alsbald, denn die Feinde (die Philister) schlugen Israel und eroberten die Bundeslade. Damit war dem ganzen Staatswesen seine Unterlage entzogen, und es daher eben kein Wunder, dass auf die Kunde davon der Staatschef und Oberpriester Eli vom Schlage getroffen wurde. Indessen wurde die Lade auf wunderbare Weise ersetzt oder rückgekauft (*Samuel.* I, 6).

Bezeichnung gedeutet hat, Das kann erst nach einer Vorbereitung gezeigt werden. — Der Staatschef ist auch Organ der Gesetzgebung; allein nicht das einzige: das zweite und, seit Moses Tode, ungleich gewichtigere, wo nicht gar alleinige (siehe weiter unten) Organ ist hier der Oberpriester. Das Priesterthum war auf göttliches Geheiss von Moses in der Wüste eingesetzt worden [1]). Er weihte seinen Bruder Aharon zum Hohenpriester; dessen Descendenz [2]) sollte ausschliesslich in diesem Oberpriesterthume folgen, und ihm der Stamm Levi, aus dem auch Moses und Aharon entsprossen waren [3]), in Vertretung der Erstgeborenen in Israel, welche bei dem allgemeinen Sterben in Aegypten (*Exod.* 12. 13) gerettet, und Gott als sein be-

---

1) *Levit.* 7. 8.

2) Aharon überlebten zwei Söhne: Eleasar und Ithamar. Das Hohepriesterthum gieng auf den Erstgeborenen über (*Deut.* 10, 6), denn „alle männliche Erstgeburt ist Gott geheiligt als sein besonderes Eigen“ (s. Seite 49). Später wechselte das Oberpriesterthum zwischen den Linien Eleasar und Ithamar. *Saalschütz* Mosaisches Recht Th. I. S. 126. S. a. *Winer* a. a. O. Bd. I. S. 591. Es gab nie mehr, als *einen* Hohenpriester. Ueber eine einzelne Ausnahme, welche darauf beruhte, dass die heilige Bundeslade und die Stiftshütte ausserordentlicher Weise, aber dauernd, sich eine Zeit lang an verschiedenen Orten befanden, siehe *Movers* Unters. über d. Chronik S. 291 ff. Stellen, wie *Num.* 3, 4. *Chron.* I, 25 (24), 2 erkläre ich dahin, dass dort von der *Linien* Eleasar und Ithamar die Rede ist.

3) Aharon und Moses waren Urenkel Levis von seinem Sohne Kehath. Ihr Vater war Amram.

sonderes Eigen geheiligt waren [1]), als Diener zugewiesen („geschenkt") sein. [2]) Indessen waren, auch abgesehn von Altersverhältnissen und zu bekleidenden weltlichen Würden und Aemtern, nicht sämmtliche Leviten Priester, vielmehr wurde ein Theil derselben als Cantoren und Ostiarien verwandt [3]). Die priesterlichen Geschäfte aber waren: beim Aufrichten und Abbrechen der heiligen Stiftshütte dem Oberpriester zu helfen, und beim Transport derselben deren einzelne Stücke, Geräthe u. s. w., namentlich auch die Bundeslade, Alles jedoch gehörig verdeckt, zu tragen (*Num.* 1, 50 u. 51); sodann Beaufsichtigung der Stiftshütte und Assistenz beim Opfer (*Num.* 18, 3 ff. 3, 8. 25. 26. 31. 36. 37. *Deut.* 33, 10); ferner die Sabbaths- [4]) und Gesundheitspolizei zu handhaben, das letztere, weil die Begriffe leibliche und geistige Krankheit (Unreinheit) oft in einander überfliessen, und die Priester dann zugleich Aerzte sind (*Lev* 13 fg. *Deut.* 24, 8).

---

1) *Num.* 3, 12 u. 13. Zufolge *Num.* 3, 40 ff. ist jedoch der Stamm Levi Repräsentant der männlichen Erstgeburt überhaupt. Eigentlich aber hätte hiernach der Stamm Ruben, als erstgeborner Stamm, die geistliche und weltliche Herrschaft haben müssen. Allein es ruhte in dieser Hinsicht auf seinem Stammvater, wegen einer von ihm begangenen Sünde, der Fluch des Ahnherrn Jakob. *Genesis* 49, 3 u. 4.

2) *Num.* 3, 6 ff. 18, 1 ff. *Deut.* 10, 8; 21, 5. Ob es besondere Priester und Specialgottesdienst für die einzelnen Stämme gab?, darüber siehe die Episode *Richter* 17—19 und *Chron.* I, 27 (26), 32.

3) *Chron.* I, 23 (24), 4 fg.

4) *Nehem.* 13, 22.

Sodann sollen sich die priesterlichen Leviten vorzugsweise mit den Wissenschaften beschäftigen, insonderheit auch mit der Rechtswissenschaft und der (unentgeldlichen [1]) Erklärung des Gesetzes (*Lev.* 10, 11. *Deut.* 33, 10. *Chron.* II, 17, 9; 35, 3. *Ezechiel* 44, 23). Daher wird das Gesetzbuch auch zunächst den Priestern übergeben (*Deut.* 31, 9. 26); selbst der (spätere) König sollte nur eine Abschrift durch die Priester haben (*Deut.* 17, 18). Und wenn eine Rechtssache schwieriger ist: so mag sie an Priester, die Leviten gebracht werden, dass sie ein verbindliches Erachten geben [2]). Dagegen sind die Leviten steuerfrei und militairfrei, wiewohl sie, zu den Wehr*fähigen* gerechnet, freiwillig Militairdienste leisten können [3]). Statt Grundeigenthums waren sie bei der Eroberung Canaans auf den Zehnten der Ernte und des Viehs angewiesen [4]). Denn ihr Erbeigenthum ist Gott (*Num.* 18, 20; *Jos.* 13, 33).

Des *Oberpriesters* Hauptberuf aber war, Jehovah nach seinem Willen zu fragen. So hatte es dieser bestimmt, als er Josua zu Moses Nachfolger ernannt. Da sprach er zu Moses: „der Staatschef, mein Statthalter, soll vor dem Oberpriester stehen, *der frage für ihn meinen Willen*

---

1) *Micha* 3, 11.

2) *Deut.* 21, 5; 17, 8—13; 19, 17. In den beiden letztern Stellen ist mit *Saalschütz* a. a. O. S. 66 das ו in der Bedeutung von *oder* zu nehmen. Es ergiebt sich diess aus Vers 12 Deut. 17. S. a. *Ezechiel* 44, 24.

3) Sie führen daher auch Waffen. *Chron.* II, 23, 7. 9 und die Parallelstellen *Kön.* II, 11. In der *Chronik* I, 27 (28), 5 u. 8 kommen Leviten sogar als Divisionaire vor.

4) *Num.* 18, 21 ff. *Lev.* 27, 30 fg.

und Ausspruch [1]). Denn, wenn auch Gott Jedem in seinen Wirkungen erkennbar wird, und als Wolkensäule, verzehrend Feuer, Rauschen in den Wipfeln der Bäume u. s. w., Sehern sogar im Traume und visionair erscheint: so verkehrt er in seiner eigentlichen Gestalt, von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet, doch nur mit dem Hohenpriester [2]). Es wurde aber Jehovah bei allen wichtigern Staatshandlungen gefragt: bei allen Angelegenheiten, welche das ganze Volk oder den Staat im Allgemeinen betrafen, namentlich auch hinsichtlich Kriegsunternehmungen und Friedensschlüsse, sowie der in den Volksversammlungen vorkommenden zweifelhaften Fragen; endlich im Falle besonders verwickelter oder zweifelhafter Rechtsfragen (*Lev.* 24, 10 ff. *Num.* 15, 32 ff.). [3]) Das Befragen Jehovahs durch den Oberpriester geschah auf mysteriöse Weise in dem Allerheiligsten. Nur der Oberpriester durfte das, durch einen schweren purpurnen Vorhang von der übrigen Stiftshütte getrennte (*Exod.* 26, 31 ff.) Allerheiligste betreten und die Majestät Gottes unverhüllt sehen; Niemand sonst, selbst die Priester nicht, bei Todesstrafe. Fremde (Laien [4])) dürfen sogar, ebenfalls bei Todesstrafe, nicht einmal in das Heilige, nur in den Vorhof des Gotteshauses. Unzählige Mal werden diese

---

4) *Num.* 27, 21. Es scheint hiernach, als wenn der Staatschef seit Moses Tode *nicht* fragen durfte.

2) *Exod.* 33, 9—12; *Num.* 12, 2—11; *Exod.* 13, 21 fg.; 24, 1 ff.; 40, 34 ff.; *Sam.* II, 5, 24.; *Ps.* 18, 8 ff.

3) *Saalschütz* S. 119 fg. S. a. *Num.* 27, 5 ff.; 31, 25 ff.

4) S. jedoch auch *Ezechiel* 44, 7 ff.

Verbote eingeschärft [1]). Daher hat auch der Oberpriester beim Abbrechen der Bundeshütte zunächst Alles selbst und allein zu besorgen, und namentlich die heiligen Geräthschaften, welche das gewöhnliche Auge nicht schauen und noch weniger unmittelbar berühren kann, ohne zu sterben [2]), gehörig mit Decken zu verhüllen [3]). — Der sonstige Beruf des Oberpriesters, z. B. dass er mit den Leviten, welche die Bundeslade tragen [4]), in's Feld zieht, und dort nebst den Anführern Schlachtanreden an das Heer zu halten hat [5]), gehört schon nicht mehr hierher. Sein Unterhalt bestand in dem Zehnten des levitischen Zehntens, den nicht

---

1) Siehe z. B. *Num.* 1, 51; 3, 10. 38; 4, 15. 19. 20; 16, 40; 18, 3. 4. 7. 22. *Chron.* II, 23, 5 ff. Vgl. *Ezechiel* 44, 1 ff. Die Schuld des Oberpriesters, dass der nicht dazu Geweihte sich genaht hat, zieht auch für diesen den Tod nach sich. *Num.* 18, 3. Ganz ebenso stand es auch zuvor hinsichtlich des Gottesberges Sinai, über dessen Fuss ebenfalls kein Uneingeweihter, und auf dessen Gipfel Niemand denn Moses durfte. *Exod.* 19, 12 fg.; 24, 1 ff.; 34, 3.

2) *Sam.* I, 6, 19. II, 6, 6 fg.

3) *Num.* 4, 4 ff. Es erinnert solche Einrichtung an das tragbare Heiligthum im Ammontempel zu Meroe. In demselben war nämlich ein Bildniss des Gottes (Jupiter Ammon), aber umgeben von Vorhängen, welche zurückgeschlagen werden konnten (*Diod.* II, 199. *Curt.* IV, 7. *Herod.* II, 29), während den Schleier der Isisstatue zu Sais bekanntlich kein Sterblicher, ohne vom Schlage gerührt oder wahnsinnig zu werden, zu heben berechtet und im Stande war.

4) *Movers* a. a. O. S. 289.

5) *Deut.* 20, 2 ff.

für die Altäre bestimmten Opferabgaben (Korban) sowie den Lösegeldern dafür, und dergleichen [1]).

So war der Staatschef, wiewohl formell über den Hohenpriester stehend, doch in der That in totaler Abhängigkeit von ihm. Es scheint, als wenn dem Volke eine solche Stellung unwürdig erschienen sei. Dazu kam, dass nach dem Interregnum, welches auf Simsons philistäische Gefangenschaft und Tod folgte, beide Würden und Aemter, das Amt des Staatschefs und die Würde des Hohenpriesters verfassungswidrig in dieselben Hände geriethen. [2]) Ueberdiess mussten nun noch die Söhne der Staatschefs, welche successiv nach dem Interregnum folgten, die Söhne *Eli's* und *Samuel's*, durch ihr Leben den grössten Anstoss erregen. Denn sie waren geizig, habsüchtig, gewaltthätig, bestechlich! [3]) Das aber war sehr wichtig, weil das Amt

---

1) *Num.* 18, 8 ff.

2) Vgl. *Sam.* I, 2, 11 mit 4, 18, sowie 7, 9 u. 17. S. a. *Movers* a. a. O. S. 275 gegen *Ortlob* de Samuele judice, non pontifice et sacerdote in *Iken* thes. I, 587 sqq. *Winer* a. a. O. II, 443 fg. *Gramberg* Chronik S. 126. *Knobel* Prophetism. II, 29 ff. — Das Fürstenamt über den Stamm Levi war schon bei Aharons Sohn und Nachfolger Eleasar und dessen Sohne Pinehas mit der oberpriesterlichen Würde verbunden, *Num.* 3, 32; *Josua* 22, 13 ff. Nach *Movers* Phönizier Bd. II. Th. 1. S. 532 u. 542 ff. war damals auch in den vorderasiatischen und phönizischen Staaten der Hohepriester zugleich Staatsoberhaupt, und später wenigstens zweiter König oder Sufet, beide Oberhäupter aber regelmässig Brüder.

3) Eli's Söhne waren Priester, Samuel's Söhne Richter zu Beerseba, der Hauptstadt des Stammes Simeon. Sie beugten aber das Recht. *Sam.* I, 8, 1—4.

des Staatschefs durch seine Verbindung mit der Oberpriesterwürde *erblich* geworden war. So brach eine Revolution aus. Um den steigenden Einfluss des Priesterthums zu schwächen, verlangte das Volk einen König, wie er bei den benachbarten Völkern sei. Solches Wort war natürlich übel in den Augen Samuels. Indessen die Gefahr der Revolution steigt. Da zieht sich Samuel in das Allerheiligste zurück, um — zu Jehovah zu beten. Und Jehovah *verzichtet auf sein Königthum*. „Gehorche der Stimme des Volkes", spricht er zu Samuel, „wiewohl es mich verworfen hat, dass ich nicht länger König sein soll über sie. Gieb jetzt der Stimme des Volkes nach in Allem, was sie zu dir sagen; doch bezeuge ihnen und verkündige ihnen zuvor das *Recht* und die *Weise* des Königs, der über sie herrschen wird". An diesen letztern Punkt anknüpfend, lässt sich Samuel nochmals in Unterhandlungen mit dem revoltirenden Volke und seinen Repräsentanten ein. Er versucht ihnen mit grellen Farben auszumalen und anschaulich zu machen, dass sie statt eines gnädigen einen harten Herren, vielleicht einen Despoten bekommen könnten, der einen glänzenden Hofstaat, übermässige Abgaben, Frohndienste, Expropriationen und was weiter einführen werde. Allein: „auch wir wollen sein, wie alle Völker, und unser König soll uns sichtbar-persönlich regieren und vor uns ausziehen, und unsere Kriege führen" — das ist die Erwiederung des Volkes [1]). Da verkündigte Samuel, dass an Jehovahs Statt ein von ihm eingesetzter König nach Art der Heiden herrschen solle; denn „nur

1) *Sam.* I, 8, 4 ff.

den sollst du zum König über dich setzen, den der Herr dein Gott erwählen wird“ [1]). Gewärtig der weitern Manifestationen Jehovahs wurden Samuels Blicke auf einen schlichten aber starken Benjaminiten *Saul* gelenkt. Zwar hatte ihn Samuel bis dahin nicht gekannt; allein Gott sprach zu Samuel: „Siehe, das ist der Mann, den ich zum Herrscher über mein Volk bestimmt habe; ihn salbe zum König über meinen Erbstaat“ (*Sam.* I, 9, 16). Und als dem, von Gott erwählten Könige goss der Hohepriester das heilige Oel, mit welchem dieser bisher von dem Staatschef gesalbt worden war [2]), in Jehovahs Namen auf Sauls Haupt. [3]) Das Volk aber rief: Es lebe der König! [4])

So blieb Gott nur etwa noch dem Namen nach und in der Weise (vgl. z. B. *Chron.* I, 29 (30), 22; *Jesai.* 33, 22) König, wie in den benachbarten phönizischen Staaten, namentlich Tyrus, der dort verehrte olympische Zeus, der Gott Baal, welcher allerdings auch, aber doch nur, theils hinsichtlich des ersten Ursprungs der bürgerlichen Ordnung, theils in lediglich religiöser oder dichterischer Beziehung

---

1) Vgl. das s. g. Königsgesetz im *Deut.* 17, 15. Dass dasselbe der vorköniglichen Zeit nicht angehören kann, darüber s. z. B. *Winer* I, 785.

2) *Exod.* 29, 7; 30, 30; 40, 13—15. *Levit.* 8, 10 ff. 21, 10. *Chron.* I, 29, 22. Es ist bemerkenswerth, dass die Salbung des Hohenpriesters in der spätern Königlichen Zeit wegfällt. *Saalschütz* Mos. Recht Th. I. S. 110. Note 136.

3) *Sam.* I, 10, 1 u. 24; 12, 13.

4) *Sam.* I, 10, 24.

die Beinamen *Melkart* und *Moloch* (Mälech) führte, das ist Herrscher, König, πολιοῦχος.[1])

Grössere Prärogativen indessen, als der bisherige Staatschef gehabt hatte, bekam zwar der König im Allgemeinen und Besondern eben nicht. Man müsste denn etwa die äussern Ceremonialien und Ehren[2]) auszeichnen, die ihm zu Theil wurden, und höchstens noch ein Begnadigungsrecht (s. *Sam.* II, 14), von dem man übrigens nicht einmal weiss, ob es nicht auch dem Staatschef zukam.[3]) Es war aber von äusserster Bedeutung, dass der König neben dem Hohenpriester Gott befragen durfte, und dieser mit ihm sprach, was aus mehreren Stellen hervorgeht.[4]) Im Uebrigen war Samuel auf alle Weise bedacht, der gelungenen Revolution des Volkes die Spitzen abzubrechen. Um

---

1) *Movers* Phönizier Bd. II. Th. 1. S. 532. 542. Bd. I. S. 14 u. 400. *Winer* a. a. O. Bd. II. S. 118.

2) Man fiel, wie in Persien, vor dem Könige auf das Antlitz. *Sam.* I, 24, 9; 25, 23; II, 9, 6; 14, 22; 19, 18; *Kön.* I, 1, 16. S. a. *Mischna* Sanhedrin II, 5.

3) Aus den Berichten der *Chronik* (II, 29 ff.) über den König Hiskias lässt sich gewiss nicht folgern, dass der König höchster Priester war, sondern nur, dass Hiskias, unterstützt durch seinen Königlichen Einfluss, den Anstoss gab zur Wiederherstellung des unter seinen Vorgängern in Verfall gerathenen Gottesdienstes, und dieselbe auf thätige und effectvolle Weise veranlasste.

4) S. z. B. *Sam.* I, 30, 7 fg.; II, 5, 23. *Chron.* I, 14 (15), 10 u. 14; 17 (18), 16 ff.; 22 (23), 8; 28 (29), 3 u. 19; II, 1, 7 ff. etc. etc. Indessen musste sich der König den Ornat des Oberpriesters (das Ephod) von diesem borgen, wenn er Gott fragen wollte.

sich am Ruder der Staatsverwaltung zu halten, reservirte er sich, namens des neuen Königs, für seine Lebenszeit die bisherige Würde eines Staatschefs [1]). Er schliesst die Gerechtsame des Königs in bestimmte Grenzen ein, verkündet solche — *Capitulation*, wie man sich ausdrücken könnte, dem Volke, und schreibt sie, um sie als ein Palladium zu fixiren, in ein Buch, welches im Allerheiligsten der Stiftshütte vor Jehovahs Antlitz niedergelegt wird. [2]) Vor Allem aber schuf er ein weiteres Gegengewicht gegen die Wiederabtrennung der weltlichen von der geistlichen Oberherrschaft durch eine Organisirung des Prophetenthums. Zwar hatte es schon vor Samuel „vom Geiste Gottes getriebene" Seher, Wunderärzte und Thaumaturgen gegeben. Das Besondere aber, was Samuel that, war, dass er die Prophetie zu einem ständigen Institute, beziehungsweise besonderer Handhabe für das geistliche Element erhob. Die Propheten wurden nämlich jetzt in eigenen, unter der Obhut des Klerus stehenden Seminarien gebildet, und es war nach erlangter Ausbildung eine Weihe üblich, welche, wie der Ritterschlag des Mittelalters, von einem ältern und bewährten Propheten ausging (*Kön.* I, 19, 16; II, 2, 9 ff.). Wenn daher auch nach wie vor Jeder *weissagen* konnte [3]),

1) *Sam.* I, 7, 15. Wie dem *Sam.* I, 12 entgegen sein könnte, ist nicht einzusehen. Noch weniger aber bietet *Sam.* I, 8, 1—3 Schwierigkeiten.

2) *Sam.* I, 10, 25.

3) Der s. g. kleine Prophet Amos z. B. war weder ein Prophet noch eines Propheten Sohn, sondern ein Kuhhirt, aber er weissagte, freilich unter grossen Anfechtungen der Priesterschaft. *Amos* 7, 10—16.

so war doch ein „falscher“ *Prophet*, wer in antiklerikalischem Sinne (*Deut.* 18, 20 ff.) auftrat. Daher aber sehen wir auch ewige Reibungen zwischen den Königen und diesem hemmenden Elemente. Schon König Ahab in Israel und König Assa in Juda fiengen an, die Propheten förmlich zu verfolgen [1]). Seit der nachexilischen Zeit, beiläufig 400 Jahre vor Christus, galt daher die Prophetie bereits für Betrügerei, und starb so allmälig ab [2]). — Indessen bereits zwischen dem erstem Könige und Samuel entwickelte sich ein Emancipationskampf. Saul hatte die Wahl, ob er lediglich Samuels Creatur sein, oder, als Sohn der Revolution, sich auf das gegen die steigende Hierarchie erwachte Volkselement stützen wollte. Er wählte das Letztere, schlug aber, statt zunächst mehr zu vermitteln, einen gewaltig terroristischen Weg ein; denn so liess er z. B. an einem Tage fünf und achtzig Priester hinrichten (*Sam.* I, 22), und Samuel musste fortwährend in der Furcht schweben, von ihm getödtet zu werden (*Sam.* I, 16, 2). Da sprach Gott zu Samuel, dem Hohenpriester: „es reuet mich, dass ich Saul zum Könige gemacht habe“ [3]). Und Israel hatte Gegenkönige. Samuel salbte den frömmern bethlehemitischen Hirten David, der in seinem Stammesgebiete Juda Unzufriedene gegen Saul an sich zog. Doch dieser blieb weit überlegen [4]) bis zu seinem Tode in der

---

1) *Winer* II, 333.

2) *Winer* II, 337. S. überh. *Knobel* Prophetismus der Hebräer und *Köster's* Propheten.

3) *Sam.* I, 15, 11. 35; 16, 1. S. a. *Chron.* I, 13 (14), 3.

4) So dass sich David sogar zu dem Erbfeinde seiner

Schlacht (gegen die Philistäer) auf dem Gebirge Gilboa, und das Schicksal Israels hätte ein weit anderes werden mögen, wäre nicht Sauls Sohn und Nachfolger Isboseth in einer Militairrevolte ermordet worden, die zu Davids anerkannter Herrschaft führte [1]). So war und blieb die Linie zwischen dem Ethos und dem Rechte verwischt. Alle Religionssatzungen waren zugleich Staatsgesetze, alle Staatsgesetze Religionssatzungen; die gesammte politische Verfassung ein Gesetz Gottes; Alles, was staatlich geschah, Gottes Lenkung; alle Schicksale des Volkes und des Königs seine Schickung, seine Belohnung, seine Strafe! [2])

Kastenmässige Stände, wie in Indien, Persien u. s. w., gab es dagegen, abgesehn von den mit den medopersischen Magiern [3]) zu vergleichenden Leviten, in Palästina nicht. Die Gliederung des Volkes war folgende. Es zerfiel zunächst, wie fast alle aramäischen Völkerschaften [4]), in

---

Nation, den Philistäern, flüchten musste, mit denen vereint er sich dann wieder gegen Saul wendete. *Sam.* I, 27. 28 u. 29.

1) Dennoch fühlte sich nach einem Aufstande des Benjaminiten Seba (*Sam.* II, 20) die Priesterschaft nicht eher sicher, als bis sie die Aufknüpfung der fortdauernd gefürchteten Söhne und Enkel Sauls durchgesetzt hatte (*Sam.* II, 21). Auch Absaloms Revolte, wenn gleich von Herrschsucht eingegeben, stützte sich auf antiklerikalische Elemente (s. z. B. *Sam.* II, 15, 34 fg.). Ob die Popularität, welche sich Absalom zu erringen wusste, geblieben sein würde, hätte er gesiegt, ist freilich eine andere Frage!

2) S. a. *Michaelis* Mosaisches Recht Th. I. §. 34 u. 35.

3) *Herod.* I, 101. Cf. *Plin.* V, 29.

4) Vgl. *Movers* Phönizier Bd. II. Th. 1. S. 485 fg. S. a.

zwölf Stämme (Schebet oder Matteh, d. i. wörtlich Stab oder Zweig), etwa mit den Phylen der Griechen, den Tribus der Römer zu vergleichen. Die Stämme zerfielen nach den Familien oder Geschlechtern (oder auch Männern), welche nach Aegypten gezogen waren [1]), in siebenzig Tausendschaften (Elef, Chiliaden); diese in Centenen, die Centen in Decanieen; doch standen zwischen beiden noch zufolge *Exod.* 18, 21. 24. 25. *Deut.* 1, 15. *Sam.* I, 8, 12. *König.* II, 1, 9 u. s. w. Funfzigschaften. Diese Abtheilungen (s. a. *Num.* 31, 14 u. 18) hatten natürlich ihre Vorsteher: Fürsten, Häupter, Presbyter (Aelteste) — was an Geronten, Senatoren, Senioren, Seigneurs, ealdormen (Aeltermänner) u. s. w. erinnert — oder auch Anführer — wie man Pinnoth, eigentlich Ecken, wohl übersetzen kann — genannt. [2]) Diese Gliederung beruhte in derselben Weise, wie bei andern einwandernden und namentlich erobernden Völkern, z. B. auch den Nordmannen und Germanen [3]),

über die Zwölfzahl die Zusammenstellung von *Waitz* in seiner deutschen Verfassungsgesch. Bd. I. S. 275 ff.

1) S. *Gen.* 46, 26 u. 26. *Exod.* 1, 5. *Deut.* 10, 22.

2) Die Chiliarchen der Leviten führten den Namen Erzpriester, „ἀρχιερεῖς“ (im neuen Test. und bei Josephus).

2) Die Grundlage und den Schlüssel zur richtigen Erkenntniss der ältern nordmannischen und deutschen Verfassung bildet bekanntlich die *Hundertschaft*, bei den Nordmannen Harde (herad, herred, her, d. i. wörtlich 100 — vgl. *Dahlmann* Gesch. von Dännemark Bd. I. S. 140), bei den Germanen huntari, hundari, huntra, hundrede genannt, ein Ausdruck und Institut, dem bei den römischen Schriftstellern (Cäsar und Tacitus) das territoriale pagus entspricht, wofür wir denn später die Ausdrücke Go (Gau)

wesentlich auf der *ursprünglichen* Zahl der Wehrfähigen, welche die respectiven Bezirke nöthigenfalls zum Heere

---

in Norddeutschland, Mark in Süddeutschland neben dem alten „Huntra“ finden. Die Bedeutung derselben hatte sich bereits Tacitus vollkommen klar gemacht; ja er kannte sogar den Ausdruck, wenn er ihn auch nicht sagt. Es geht das aus zwei Stellen der Germania hervor; nämlich c. 6, wo von der Grösse des Heeres die Rede ist, heisst es: „Deßnitur et numerus: centeni ex singulis pagis sunt, idque ipsum inter suos vocantur; et quod primo numerus fuit, jam *nomen* et honor est“, und sodann c. 12: „Eliguntur in conciliis (den Landesdings) et principes, qui jura per *pagos* vicosque reddunt; centeni *singulis* ex plebe comites consilium simul et auctoritas adsunt“. Denn diese centeni ex singulis pagis comites sind die sämmtlichen dingpflichtigen Männer der respectiven Hundertschaften, welche den Vorsteher (princeps) derselben (hundafaths bei Ulfilas, latinisirt hunno, oder tungerefa, latinisirt tunginus, d. i. Dinggraf) wie eine Jury umgaben. Die Harden hatten über sich Syssel (Sysael), in Norwegen Fylken genannt, mit *Jarls* an ihrer Spitze, eine Einrichtung, welche zu vergleichen ist mit den spätern deutschen Grafschaften (comitatus, comiciae, comiturae), im Gegensatz der Centgrafschaften, und den englischen *Shires* und *Earls*. *Meine* Staatsgesch. der Herzz. Schlesw.-Holstein S. 6 u. 7. Nur bei einigen deutschen Stämmen (den Gothen und Vandalen) kommen millenarii über den Centenarien vor, und ebenso dann auch quingentenarii zwischen beiden (*Waitz* Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. I. S. 47 u. 260), während bei mehreren, allein durchaus nicht allen deutschen und nordmannischen Stämmen sich Decanieen (*Zehanungen*) finden. Tacitus namentlich kennt über dem pagus nur die „civitas“ mit dem allgemeinen Landesding (concilium, später placitum generale), und in dem pagus nur vici (villae) und oppida, welche allerdings einen Vorsteher (villicus) gehabt haben mögen. S. *Beda* Hist. eccl. Angl. V, 10:

stellten. Nach den mosaischen Zählungen (*Num.* 1, 18 ff.; 26, 51) bestand die Gesammtwehrkraft Israels aus beiläufig 603,000 Mann, wozu aber noch der, vom Kriegsdienste befreite Stamm Levi mit 22—23,000 Männlein über einen Monat alt (*Num.* 3, 39; 26, 62) kam. Auf den einzelnen Stamm fallen daher circa 55,000 streitbare Männer; die Zahl schwankt bei der ersten Zählung in der Wüste zwischen 74,600 Mann (Juda) und 35,400 (Benjamin). Hiernach müsste man nun annehmen, dass jeder Stamm in 70 Tausendschaften zerfallen sei, um approximativ die Zahl von über 600,000 Mann für die Gesammtwehrkraft herauszubringen. Dafür spricht indessen nicht eben viel. Vielmehr haben die Zahlen, welche *Num.* 1, 18 ff. und 26, 51 u. 62 (3, 39) vorkommen, nicht minder wie sonstige dergleichen Angaben, ihre grossen Bedenken, wenn sie wirklich von der streitbaren Mannschaft zu verstehen sind. Beiläufig 600,000 Mann im Heere lassen auf eine Gesammtbevölkerung von circa sechs Millionen Seelen, oder, wenn man mit *Saalschütz* (Mos. Recht Th. I. S. 33) zwanzig Procent annimmt, wenigstens auf drei Millionen Seelen

---

„Qui — intraverunt hospitium cujusdam villici petieruntque ab eo ut transmitterentur ad satrapam (den Dinggrafen), qui super eum erat". Doch kann hier auch villicus um so mehr vielleicht für vicinus oder vicanus (Dorfinsassen) zu nehmen sein, als schwerlich schon in jener Zeit die Satrapie (Hundertschaft) aus mehr als einem Orte bestand. — Ich habe geglaubt, diese Abschweifung dem Leser nicht bloss zur allgemeinen Vergleichung, sondern auch deswegen vorführen zu müssen, weil die Deutschen, trotz ihres Tuisco (Wuodan) und *Tacitus* (Germ. c. 2, s. a.c. 3) Ueberzeugung, ebenso wie die Nordmannen, trotz ihres Odhins, unzweifelhaft aus dem Oriente einwanderten.

schliessen. Nun aber ist, auch bei dem stärksten Glauben, weder zu glauben, dass sich die siebenzig Seelen oder Familien, welche nach Aegypten zogen, in 215 (oder auch c. 400) Jahren[1]) bis zu 3 oder gar 6 Millionen vermehren konnten; noch dass eine solche Masse Platz gefunden habe in dem Lande Gosen und dem kleinen Palästina, welches allerhöchstens so gross anzunehmen ist, wie die ziemlich übervölkerte preussische Provinz Sachsen, welche nach der Zählung vom Jahre 1846 incl. Militair nur 1,742,385 Einwohner hatte; noch endlich 40 Jahre in der nahrungslosen Wüste des steinigen Arabien neben andern dort nomadisirenden Völkerschaften verbringen konnte. Mit einem Heere von 600,000 fanatisirter und gestählter Männer unter einem Anführer wie Joschua, dem weithin, nicht bloss bei den Chananäern, selbst bei den Persern gefürchteten λῃστὴς Ἰησοῦς[2]), hätte man damals die Welt erobern können, während den Israeliten die Erkämpfung Canaans nicht bloss schwer fiel, sondern sogar nach dem anfänglichen Plane nicht gelang. Man möchte daher jene Zahlenangaben als morgenländische Uebertreibungen schlechthin

---

1) Nach der Genesis beiläufig 400 Jahre, nach d. Exodos 430, nach Josephus 215, nach Pseudojon. 210 Jahre. *Winer* a. a. O. II, 134.

2) *Procop.* de bello Vandal. II, 20 (*s.* a. *Suidas* Lex. s. v. Χαναάι) erwähnt einer phönizischen Inschrift bei der Stadt Tanger (Tingis) in Marokko, in welcher die Worte vorkamen: „wir sind die vor dem Räuber Jesus geflüchteten Chananäer". Die Inschrift ist auch in sofern wichtig, als aus dem Worte λῃστὴς hervorgeht, dass der israelitische Staat damals noch keine völkerrechtliche Anerkennung gefunden hatte.

verwerfen, und sie für nicht besser und glaublicher ausgeben, als z. B. die indische Erzählung des Heldengedichts Ramayana (II, 64, 3) von einem Heere von 9000 Elephanten, 60,000 Streitwagen, 100,000 Reutern und einer Million Fusstruppen, und Herodot's Angabe (VII, 186 sq.) über Xerxes Heer (5 Mill. 283,220 Mann).[1]) Die Chronik namentlich hat man in dem wohlbegründeten Verdachte solcher Uebertreibungen. Denn so sollen z. B. zufolge *Chron.* II, 13, 3 König Abia von Juda ein Heer von 400,000, König Jerobeam von Israel 800,000 Mann junger Elite in das Feld gestellt haben[2]). König Assa von Juda legt der Chronist (II, 14, 8) nicht weniger als 580,000 Mann; König Josafat von Juda sogar, ausser den Festungstruppen, 1,160,000 M. (*Chron.* II, 17, 14 sqq.) bei; König Usias von Juda dagegen lässt er eben so willkührlich (II, 26, 12 u. 13) auf 307,500 M. mit 2600 Officieren heruntersinken. — Indessen für jene mosaischen Zählungen [603,550 M. zu Anfang des zweiten Jahrs der Exodos, und 601,730 vor der Besetzung Canaans, welche Summe während des Interregni (*Richter* 20, 2 und 15 ff.) auf 426,700 (ohne die Leviten) sinkt[3])] giebt es einen Ausweg

1) S. a. *Movers* über die Chron. S. 269.

2) Davon fielen in der Schlacht (Vers 17) 500,000 Israeliten. Die Sixtinische Vulgata macht es sich auch hier wie hinsichtlich anderer Stellen bequem, indem sie jedesmal eine Null streicht.

3) Diess Heruntersinken lässt sich allerdings erklären, theils aus dem Mangel an Weibern, welche, wie die Sabinerinnen, geraubt werden mussten, theils aus den fortwährenden Feldzügen; daher denn auch, trotz der Abnahme der Gesammtzahl, die Zahl der nicht wehrpflichtigen Leviten zunimmt.

wenn es erlaubt ist, das angegebene Total statt auf die Wehrpflichtigen, vielmehr auf die Seelenzahl zu beziehen. Zwar ist Das gegen die (bisherige) grammatische Interpretation. Allein es kommt in Betracht:

1) Während des Interregni nach Simsons Tode fand (*Richter* 20, 1 u. 2) eine Volksversammlung zu Mizpa statt. Dieselbe wird zu 400,000 wehrfähigen Männern berechnet. Allein in der That sind nur die Repräsentanten derselben gemeint [1]).

2) Nach *Sam.* I, 15, 4 hat es den Anschein, als wenn König Sauls Heer aus 210,000 Mann bestanden hätte; allein Dem ist nicht so: es ist von einer Musterung des *Volkes* die Rede. Dasselbe ist unzweifelhaft für die Zahl 330,000 bei *Sam.* I, 11, 8 anzunehmen.

3) König David hatte nach *Sam.* II, 24, 9 ein Heer von 1,300,000 M., und nach der *Chronik* I, 22 (21), 5 u. 6 — es ist von derselben Zählung die Rede — sogar von 1,570,000 M., den Stamm Benjamin nicht mitgerechnet. Allein *Chron.* I, 28 ff., wo von der Gliederung der Davidischen Gesammtwehrkraft in 12 Divisionen die Rede ist, wird dieselbe zu nur 288,000 Mann berechnet. Es kann also in jenen erstern Stellen nur von dem „gemusterten Volke“ (der Seelenzahl) berichtet sein, was auch daraus noch besonders hervorgeht, dass *Chron.* I, 22 (21), 6 erzählt wird, die Leviten seien damals nicht mitgemustert worden. Für das Heer — Das verstand sich ja von selbst — brauchte man die Leviten, als nicht wehrpflichtig, nicht zu „mustern“. Das Unterbleiben solcher „Musterung“ wird aber als etwas Ausserordentliches hingestellt.

1) *Saalschütz* a. a. O. S. 46.

4) Nach der *Chron.* II, 25, 5 bietet König Amasia von Juda sein gesammtes Heer auf, und veranstaltet zu dem Ende eine Zählung. Es ergaben sich 300,000 Mann. Dazu warb er 100,000 Mann aus dem Königreich Israel. Es scheint auch hier wieder auf den ersten Blick, als habe das *Heer* somit aus 400,000 Mann bestanden. Dem ist aber nicht so, vielmehr soll wenigstens die Zahl 300,000 ganz offenbar die gezählten *Seelen* ausdrücken.

5) Bestand wirklich die israelitische Wehrkraft zu Moses Zeiten aus mehr denn 603,000 Mann, warum schickte man damals gegen das mächtige Volk der Midianiter, unter dessen Herrschaft die Israeliten später geriethen, nur 12,000 Mann? [1])

6) *Exod.* 12, 37 wird das *ganze Volk* Israel, welches aus Aegypten auszog (ohne die Kinder im Alter unter einem Monat) zu 600,000 Seelen in runder Summe angegeben. Wie kann — trotz der vielgerühmten Fruchtbarkeit der Juden! — diese Seelenzahl in 13 Monaten bis zu Millionen angeschwollen sein? Die runde Summe von 600,000 Seelen beim Auszuge stimmt vielmehr sehr gut zu der *Num.* 1 und 3 für das zweite Jahr nach der Exodos genannten genauen Zahl von im Ganzen 625,550, zumal wenn man hinzunimmt, dass Moses nach dem Auszuge arabische Nomaden an sich gezogen haben wird.

Setzen wir nun hiernach die Gesammtbevölkerung Israels zu Moses Zeiten in runder Zahl auf 700,000 Seelen, und rechnen davon zehn Procent (mit Einschluss der befreiten Leviten) zur Wehrkraft, was den damaligen Ver-

---

1) *Num.* 31.

hältnissen wohl um so mehr am angemessensten gewesen sein dürfte, als es zu dem dekadischen Systeme Syriens (s. *Movers* Phönizier Bd. II. Th. 1. S. 483 ff.) am besten passt: so erhalten wir die Zahl 70,000. Damit aber wären die 70 Tausendschaften nachgewiesen, ohne dass man die grosse Zahl von 70 Tausendschaften für jeden Stamm anzunehmen hätte.

Das Ganze wäre demnach also zu denken: die israelitische Decanie bestand approximativ aus 10 wehrfähigen, beziehungsweise wehrpflichtigen Männern und 100 Seelen; die Funfzigschaft aus 50 Exercitalen und 500 Seelen; die Hundertschaft aus 100 Exercitalen und 1000 Seelen; die Tausendschaft aus 1000 Exercitalen und 10,000 Seelen.[1]) Diess wird nun auch direct bestätigt durch *Richter* 20, 10[2]). Wurde in den betreffenden Fällen nicht die gesammte Wehrkraft aufgeboten, so fand eine Auslosung der nicht befreiten (s. *Deut.* 20, 5 ff. *Makk.* I, 3, 56) Exercitalen statt; die Wehrpflicht aber bestand vom 20—50sten Lebensjahre[3]).

Das so beschriebene System bringt es naturgemäss mit sich, dass die darauf basirte Einrichtung, namentlich die

---

1) Zur Vergleichung *Caesar* de bello Gall. II, 28 u. IV, 1.

2) Zu einem Executionskriege gegen den Stamm Benjamin werden herkömmlicher Weise „zehn Mann von hundert aus allen Stämmen Israels, und hundert von tausend, und tausend von zehntausend“ genommen. Als etwas Besonderes erscheint es daher, dass (*Num.* 31) für den ersten Zug gegen die Midianiter aus allen Stämmen eine gleiche Anzahl Krieger aufgeboten wird.

3) *Num.* 1, 3; 26, 2; *Chron.* II, 25, 5; *Joseph.* Antiquit. III, 12. 4.

territoriale Abgrenzung der Decanieen, Centen u. s. w. unverändert bleibt trotz der im Laufe der Zeiten eintretenden Zunahme der Population; dass also auch allmälig die respectiven kleineren und grösseren Bezirke und Abtheilungen (Decanieen, Centen u. s. w.) eine grössere Seelenzahl und damit eine grössere Anzahl Exercitalen umfassen, so dass die ursprüngliche leitende Organisationsidee verdeckt, verwischt werden, ja dem Gedächtniss gänzlich entschwinden kann. So war es bei andern Völkern [1]); so war es auch bei den Israeliten. Allein König David scheint eine neue, der damaligen wirklichen Bevölkerung angemessene Abgrenzung der Bezirke und beziehungsweise Abtheilungen vorgehabt, und auch — wenigstens zum Theil — ausgeführt zu haben, im Uebrigen aber bei dieser Neuerung anfänglich auf einen conservativen Bequemlichkeitswiderstand, verbunden mit einer gewissen Anhänglichkeit an die althergebrachte mosaische Verfassung gestossen zu sein [2]). Denn *streng* nachweisen lässt sich aus der davidischen Zeit freilich nur eine neue Organisirung des Stammes Levi. Die Chronik, welche I, 23 (24) ff. ein höchst merkwürdiges und interessantes Bruchstück aus — man möchte sagen: dem davidischen Staats- und Adress-Kalender enthält, berichtet darüber wörtlich, es hätten sich damals Leviten „von 30 (20) Jahren [3]) an und darüber

1) Deshalb sagt *Tacitus* Germ. c. 6 hinsichtlich der deutschen Hundertschaften: „et quod primo numerus fuit, jam nomen et honor est".

2) So erkläre ich die vielbesprochene Volkszählung *Sam.* II, 24. *Chron.* I, 21 (22). S. a. 27, 23 u. 24.

3) Vgl. Chron. I, 23, 3 mit 24 u. 27. S. a. über diesen Widerspruch *Winer* II, 25.

38,000 Männer“ gefunden. Davon waren 24,000 priesterliche Leviten, 4000 Ostiarien, 4000 Cantoren und die übrigen bekleideten weltliche Aemter [1]). Sie wurden dergestalt in Tausendschaften geordnet, dass insonderheit auf die priesterlichen Leviten 24 Tausendschaften kamen [2]), weshalb diese auch die Vierundzwanziger [οἱ εἰκοσιτεσσάρος [3])] hiessen. Es war Das also offenbar eine *neue*, durchaus der damaligen Population angepasste, Organisirung, wie sie denn auch in mehreren Stellen ausdrücklich als davidisch bezeichnet wird [4]). Nicht glaublich aber ist es, dass man es hinsichtlich der übrigen Stämme beim Alten liess, weil sonst der Stamm Levi ein zu grosses politisches Uebergewicht über jene gehabt haben würde. Vielmehr wurde mit diesem wohl nur der Anfang gemacht, um die andern, mit Hülfe der Priester, desto eher gegen die heilige Ueberlieferung der Vorzeit zu gewinnen. — Weitere Aenderungen erschienen nothwendig, nachdem ein Theil der Israeliten unter Zerubabel aus dem babylonischen Exile rückgekehrt war. *Morers* Chronik S. 280 ff. Nach *Josephus* (Antiquit. XX, 8. 6) beliebte noch später König Herodes Agrippa II. einige Aenderungen.

Diese Tausendschaften, Hundertschaften, Funfzigschaften und Decanieen des israelitischen Volks verdankten also einer bewussten Planmässigkeit ihr Leben; allein sie

---

1) Cap. 23, 3—6.

2) Cap. 24, 3—19.

3) *Joseph.* vita §. 1.

4) S. *Chron.* II, 8, 14; 35, 4 u. 5; *Esra* 8, 20; *Nehem.* 12, 24 u. 45. Vgl. überh. *Joseph.* Antt. VII, 7. 14. XI, 1. 5. XX, 7. 8. *Apion.* II, 7. *Vita* §. 38 u. 39.

beruhten andererseits nicht auf willkührlicher Zusammenwürfelung, vielmehr galt auch für sie vollständig, was *Cäsar* (de bello Gall. VI, 22) und *Tacitus* (Germ. c. 7) von den germanischen Hundertschaften berichten, nämlich dass sie weder durch „casus noch fortuita conglobatio", sondern die „familiae et propinquitates, die gentes und cognationes hominum" gebildet waren, dem naturgemässen Annexationsgeiste und Bedürfnisse also gebührende Rechnung getragen war. Daher finden sich patriarchalisch klingende Bezeichnungen für jene israelitischen Volksabtheilungen, und zwar Beth Aboth, d. i. Haus der Väter, für die Tausendschaft; Mischpachah, d. i. das Verbundene (conjunctum), für die Hundertschaft; Bottim, d. i. Häuser, für die Funfzigschaft, und endlich Aboth, d. i. Väter, oder Gebarim, d. i. Männer, für die Decanie. Die Identität von Beth Aboth und Tausendschaft kann durchaus nicht bezweifelt werden, möchte sich aber am meisten aus der Chronik ergeben, und mache ich in dieser Hinsicht auf folgende Stellen aufmerksam. Wir sahen, dass die Leviten unter David neu in Tausendschaften, die priesterlichen Leviten in 24 Tausendschaften geordnet wurden. Die Chronik I, 24 (25), 3 ff. zählt die damaligen Häupter (Vorsteher) dieser 24 Tausendschaften auf. Diese Häupter aber werden Häupter der Beth Aboth (Väterhäuser) genannt [1]). Vers 6 heisst es, es seien diese Häupter der 24 Tausendschaften,

---

1) Siehe namentlich Vers 4: „von den Söhnen Eleazars waren die Häupter nach den Väterhäusern 16, und von den Söhnen Ithamars nach ihren Väterhäusern 8". Diese 16 und 8 Väterhäuser sind die 24 Tausendschaften.

welche Vers 7—19 mit Namen genannt werden, nach ihrer Bestellung von dem Secretair (Cancellarius) des Levitenstammes aufgezeichnet worden, und dabei wird dergestalt der Zusatz gemacht: „je ein *Haus der Väter* ward genommen von der Linie Eleazar und je eins von Ithamar", dass die Identität von Väterhaus und Tausendschaft über jeden Scrupel erhaben ist. — *Chron.* II, 17, 14 ff., wo über eine Musterung der Unterthanen Königs Josaphat von Juda berichtet wird, heisst es: „diess ist ihre Musterung nach ihren *Väterhäusern:* in Juda waren Häupter über die *Tausendschaften:* Adna, der Oberste, — und neben ihm Johanan, der Oberste, — und von Benjamin Eljada u. s. w." S. a. *Chron.* II, 25, 5. — *Chron.* II, 35, 2 ff. heisst es von König Josia von Juda: „und er bestätigte die Priester in ihren Verrichtungen, und sprach zu den Leviten: so seid denn bereit nach euren Väterhäusern und Abtheilungen, wie es vorgeschrieben ist von König David, und stellet euch in das Heiligthum nach der Ordnung der Väterhäuser und den Abtheilungen eines jeden Väterhauses". Diese Väterhäuser nach der Verordnung Davids können nur die beschriebenen Tausendschaften sein, die Abtheilungen derselben aber sind die levitischen Hundertschaften u. s. w.

Es ergiebt sich nun aber aus *Josua* 7, 14. 17 u. 18, dass die unterste (kleinste) Abtheilung des Volks die in Gebarim ist, und dass zunächst über den Gebarim (Männer) die Bottim (Häuser) waren, dergestalt dass jedes „Haus" die bestimmte Anzahl (5) Gebarim umfasste. Somit kann Gebarim, womit Aboth (Väter) gleichbedeutend gebraucht wird, nur auf die Decanieen bezogen werden, welche ja zehn Exercitalen, zehn Familienväter mit den Ihrigen

umfassten, und es ist gewissermassen bei Gebarim (Aboth) jedes Mal ein ו, d. i. 10, zu suppliren, wie auch die angelsächsische Decanie teothing-men (decem homines) genannt wird [1]). Man möchte daher Gebarim durch Mannschaft übersetzen. Wenn nun hiernach Bottim auf die Funfzigschaften zu beziehen ist, so kann Mischpachah nur auf die Hundertschaft gehen [2]).

Jetzt erst ist es möglich, auf die Vorsteher dieser Bezirke und Abtheilungen zu kommen. Sie waren in dem eminentesten Sinne des Wortes Repräsentanten derselben, so dass sehr häufig Ausdrücke, wie das „ganze Volk" oder „ganz Israel" oder „alle Stämme" für die Gesammtheit dieser Repräsentanten gebraucht werden. [3]) Sämmtliche Volksrepräsentanten, mit Einschluss des Staatschefs, führen den Namen *Schoftim*, wenn auch das Staatsoberhaupt als Repräsentant und Chef der Volks*gemeinde vorzugsweise*

---

1) *Waitz* Deutsche Verfassungsgesch. Bd. I. S. 236 ff. Für teothing-men kommt auch vor: ten menne tale, d. i. decem hominum numerus seu sermo; doch kann das tale, was an den Zusammenhang von Zahl und Erzählung erinnert, auch auf die *Versammlung* der Decanie (fabula, loquela, Parlament) gehen. Der Decan (Zehaning) hiess theoting ealdor (decem hominum senior) oder tien heofod (decem caput).

2) Ueber den Streit, ob Mischpachoth die Unterabtheilungen des Stamms oder vielmehr, wie oben gezeigt, der Beth Aboth waren, s. *Saalschütz* a. a. O. S. 30. Nur ist freilich nicht zu vergessen, dass diese patriarchalischen Ausdrücke auch untechnisch gebraucht werden, so namentlich Mischpachah allgemein für Familie (Geschlecht).

3) *Saalschütz* S. 44 fg.

Schofet hiess. Es ist also das Wort Schofet, ähnlich wie das deutsche Wort Graf, ein „nomen potestatis, quod multipliciter distenditur“ [1]). Das neue Testament (s. *Apostelg.* 13, 20) und die Septuaginta übersetzen das Wort Schoftim durch κριταὶ; die versio Itala und vulgata durch judices; die deutschen Uebersetzungen haben dafür: Richter. Indessen ist schon erkannt worden, dass diese Version so grammatisch wie sachlich nicht passt. Das Wort ist von dem Verbum schafat abzuleiten, und diess bedeutet zunächst causam aliquam agere, sodann schützen, schirmen, regieren. Josephus giebt daher viel richtiger das fragliche Wort Schoftim durch ἄρχοντες oder ἡγέμονες (ἡγούμενοι), also qui praesunt wieder. Indessen könnte damit vielleicht auch die Bedeutung des „κριταὶ“ in der Apostelgeschichte und Septuaginta übereinstimmen, da κρίνειν in der alten Sprache auch für ἄρχειν gebraucht sein soll [2]). Freilich stimmt damit nicht, dass sonst sehr scharf zwischen ἄρχειν und κρίνειν unterschieden wird. Archon, wenn das Wort auf eine richterliche Thätigkeit geht, ist der das Gericht Hegende, der obrigkeitlich angestellte Präsident des Gerichts, der *Richter*, welcher das ganze Verfahren leitet (dinget); κριταὶ dagegen sind die gewählten Urtheilfinder, die *Schöffen*, oder, um mich modern auszudrücken, die Geschworenen, welchen der Archon die Gewalt giebt, zu condemniren oder zu absolviren [3]). In diesem Sinne des

---

1) So drückt sich hins. des Wortes Graf der angelsächsische König Eduard der Bekenner c. 35 aus.

2) Κρίνειν τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοι. *Artemidor.* II, 14. S. a. *Apostelg.* 24, 10; 23, 3.

3) Siehe z. B. *Luk.* 12, 58.

Wortes ist daher ἄρχων und ebenso auch ἡγεμὼν oder ἡγούμενος gleichbedeutend mit δικαστὴς [1]); daher denn auch die griechisch geschriebenen Quellen des römischen Rechts für den richtenden magistratus (den Praetor und Praeses provinciae) regelmässig das eine oder andere dieser Worte haben [2]), nie aber κριτὴς, welches vielmehr in jenen Quellen die Uebersetzung von judex ist. Es ist aber bekannt, dass das römische judicium eine Jury war [3]), so für Civilsachen (judicia privata) wie für Criminalsachen (judicia publica); das Verfahren des die Rechtsstreitigkeiten leitenden magistratus hiess jus (daher in jus vocatio), das Amt desselben juris dictio. Für das κριταὶ des neuen Testaments und der Septuaginta, sowie das judices der Itala und vulgata unser Wort *Richter* zu wählen, ist daher *jedenfalls* ungeeignet; besser wäre das gute alte Wort *Schöffen* herangezogen worden [4]), wobei ich es dahinge-

---

1) *Apostelg.* 7, 27 u. 35 stehen die Worte ἄρχοντα καὶ δικαστὴν synonymisch und pleonastisch.

2) Für praetor wird freilich häufig, namentlich in späterer Zeit (z. B. Justinian's Novellen), πραίτωρ beibehalten.

3) Ich glaube so das römische judicium kurz weg bezeichnen zu dürfen, wiewohl bedeutende Unterschiede zwischen der alten und modernen Jury vorliegen. Denn so war jene an eine mehr oder weniger formelle Beweistheorie gebunden, und hatte vermöge specieller Delegation des magistratus auch die condemnandi vel absolvendi potestas, insonderheit fand sie auch die Strafe. Dasselbe galt für das Schöffeninstitut.

4) Dass Luther nicht an Urtheilfinder dachte, geht daraus hervor, dass zu seiner Zeit das Wort *Richter* noch ausschliesslich auf den das Gericht Hegenden gieng.

stellt sein lasse, ob unser Wort Schöffe (Schöpfe), was von skapa (schaffen, nämlich das Urtheil) abgeleitet wird [1]), sprachlich so mit dem hebräischen Schofet in Zusammenhang steht, wie das phönizische (punische) „Suffes", welches, jedoch wie es scheint ausschliesslich, von den Staatschefs der Carthager (s. *Liv.* 30, 7; 33, 46; 34, 61 und 38, 38, sowie *Festus* s. v. Suffes) gebraucht wird [2]).

Es fragt sich nun aber, ob und welcher Gedanke sich hinter der Uebertragung des Wortes Schoftim durch κριταὶ und judices verbirgt. Darüber ist Folgendes zu sagen. Man wird sich erinnern, dass der Staatschef und später der König oberster Richter war (s. oben S. 47). Allein näher betrachtet war derselbe doch nur Präsident des höchsten Landesgerichts. Wie die centeni ex plebe comites der Taciteischen Germania (c. 12) den Dinggrafen als „consilium simul et auctoritas" umgaben, so die siebenzig Presbyter der Tausendschaften das Staatsoberhaupt als „βουλευταὶ"; [3]) daher denn auch dieser Gerichtshof ἡ γερουσία [4]) genannt wird. Es kann somit keinem Zweifel unterworfen sein, dass das Presbyterium der Siebenzig als βουλὴ ein mallum, ein judicium (κρίσις), eine Jury bildete. Daher werden die Chiliarchen, insofern sie Schöffen

---

1) *Grimm* Rechtsalterthümer S. 775.

2) Siehe darüber *Heeren's* Ideen. Zusätze. Th. II. S. 47 ff. *Saalschütz* S. 67 fg.

3) Siehe *Num.* 11, 14 ff. *Richter* 9, 2. *Chron.* II, 19, 5 u. 8. *Mark.* 15, 43. *Luk.* 23, 50. *Joseph.* Antt. IX, 1, 1.

4) *Makk.* II, 1, 10 und 4, 44.

waren, als Gesetzkundige [νομικοὶ, γραμματεῖς [1])] bezeichnet; denn nur sie, die Urtheilfinder, nicht auch der Richter brauchte das materielle Recht zu kennen. Indessen werden diese Bezeichnungen nicht ausschliesslich und technisch von den Urtheilfindern gebraucht, gehen vielmehr auf alle Rechtsgelehrten, von denen ausgezeichnetere auch wohl als Consulenten von den Richtern und Schöffen advocirt wurden. Sonst hat γραμματεὺς auch die Bedeutung Secretair. Wenn nun auch der höchste Gerichtshof (zufolge *Mischna* Sanhedrin 4, 3), wie natürlich, seine Secretaire hatte, so kann das Wort γραμματεῖς doch wohl in keiner Stelle auf sie bezogen werden.

Es war dieses Landesgericht zwar auch Appellationsinstanz; zu seiner Cognition als erster und einziger Instanz aber gehörten die allgemeinen Staats- und Landessachen [2]), die Sachen, welche einen ganzen Stamm, welche die Religion überhaupt, sowie den Hohenpriester betrafen, z. B. Gotteslästerung, falsche Religionslehre und Prophetie u. s. w.; ferner die schwereren *politischen* Verbrechen, wie namentlich Hochverrath und Landfriedensbruch [3]). An die Stelle des Königs als Richter (Nasi) trat in der nachexilischen Zeit der Hohepriester; doch mag er auch schon früher in Verhinderungsfällen Stellvertreter des Staatsoberhauptes gewesen sein [4]).

1) *Luther* übersetzte Schriftgelehrte. Häufig steht οἱ πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς pleonastisch.

2) In wiefern das Landesgericht auch kirchliche Administrativbehörde war, darüber s. *Winer* II, 643.

3) *Chron.* II, 19, 10. *Mischna* Tr. Sanhedrin I, 5. *Joseph.* Antt. 14, 9. 3 u. 4.

4) S. *Exod.* 24, 14.

Von Gerichten für die einzelnen Stammterritorien sowie die Tausendschaften finden wir keine Spur. Dagegen hatte, zufolge *Mischna* Sanhedrin I, 4 u. 6, jeder Ort von wenigstens 120 Familien für die peinlichen Sachen einen Gerichtshof, welcher angeblich aus 23 Personen bestand, und befanden sich in betreffenden Fällen auch mehrere solche Gerichte an demselben Orte [1]). Es waren also diese Gerichte Hundertschaftsgerichte, nur erwartet man freilich statt 23 Mitglieder derselben bloss 20 Schöffen und den Präsidenten; und in der That spricht die Mischna a. a. O. eigentlich auch nur von so viel Gliedern des Hundertschaftsgerichts; die Zahl 23 aber soll vermöge einer künstlichen Auslegung aus Exodos 23, 2 folgen. Dennoch kann immerhin diese Zahl die richtige sein. Der Präsident des Landesgerichts hatte nämlich zu seiner Rechten einen Vicepräsidenten [2]), zu seiner Linken eine Persönlichkeit, welche die Leitung des Verfahrens zu controliren hatte [3]). Diese Institution könnte sich auch bei den übrigen Gerichten gefunden haben [4]). — Wie es zu erklären ist, dass statt 100 vielmehr 120 Familien für die Hundertschaft genannt werden, dieser höchst interessante Punkt kann erst

---

1) Siehe z. B. hinsichtlich Jerusalems *Sanhedrin* XI, 2. V. a. *Chron.* II, 19, 5.

2) *Mischna* Taanith II, 1.

3) *Johann.* 7, 50 u. 51. *Johann.* 3, 10 wird er διδάσκαλος τοῦ ἰσραὴλ genannt, *Luk.* 5, 17 und *Apostelg.* 5, 34 νομοδιδάσκαλος.

4) *Joseph.* Antt. IV, 8 berichtet, dass der ἀρχῇ des gleich zu erwähnenden Septemviralgerichts δύο ἄνδρες ὑπηρέται ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς beigegeben gewesen seien.

weiter unten aufgehellt werden. — Für die Funfzigschaften scheinen Siebenmännergerichte bestanden zu haben [1]). Man erwartet freilich wiederum eine ganz andere Zahl; indessen könnte hier die Willkühr obgewaltet haben, wie denn z. B. auch bei den Franken an die Stelle von ursprünglich 12 Schöffen später 7 traten. — Endlich hatten auch die Decanieen Gerichte für obligatorische und dergleichen Sachen, welche aus drei Personen, also, wie es scheint, einem Präsidenten und zwei Schöffen bestanden [2]). — Die Präsidenten der niedern Gerichte (also abgesehen von dem hohen Landesgerichte) wurden nicht von dem Staatsoberhaupt ernannt, waren vielmehr die Vorsteher der Hundert-, Funfzig- und Zehnschaften [3]). Dagegen scheint der Ausdruck Aelteste auch hinsichtlich der niedern Gerichte auf die Schöffen zu gehen [4]). Jedes Gericht aber hiess Sanhedrin, griechisch Synedrium (συνέδριον), ein Ausdruck, welcher sonst für jede officielle Versammlung oder Sitzung genommen wird, und hier nicht unpassend durch Assisen übersetzt werden könnte. [5])

---

1) *Joseph.* Antt. 4, 8. 14. Cf. *Selden* de synedriis II, 6, 4.

2) *Sanhedrin* I, 1 ff.

3) *Exod.* 18, 25 u. 26.

4) Siehe z. B. *Deut.* 22, 15 ff. 25, 7 ff.

5) Man hat darüber gestritten, ob und in wieweit die Gerichte nothwendiger Weise mit Leviten besetzt waren. Siehe *Michaelis* Mosaisches Recht Th. I. §. 49 und *Saalschütz* a. a. O. S. 54 ff. S. 68. Nach Obigem kann nur die Frage sein, ob die Schöffen bei den niedern Gerichten Leviten waren. Dafür aber spricht in der That Nichts. Dagegen ist nicht zu leugnen, dass Leviten Schöffen und Schoterim in andern Stämmen *sein*

Die Chibarchen, Centenarien u. s. w. waren auch die respectiven Militairbefehlshaber für die Feldzüge; die Fürsten der Stämme dagegen nicht, und zwar aus zwei Gründen: einmal, weil die einzelnen Stammterritorien eine verschiedene Anzahl Tausendschaften, bald mehr bald weniger umfassten, und also eine ungleiche Grösse der Heerkörper entstanden sein würde; theils weil, wie später gezeigt werden soll, das Fürstenamt erblich war, Tapferkeit und dergleichen sich aber nicht immer vererbt. Daher zerfiel das Heer zunächst statt in zwölf Stämme vielmehr in zwölf Divisionen von einer gleichen Anzahl Chiliaden, und zwar, wenigstens zu Davids Zeiten, in Divisionen mit je 24 Chiliaden [1]). Davon wurde fortwährend vermöge monatlichen Wechsels eine Division unter den Fahnen gehalten [2]). Unter den Königen, welche wenig Feldherrntalent gehabt

---

konnten. Siehe z. B. *Sam.* I, 8, 2. *Chron.* I, 26 (27), 29 ff. Die grosse Zahl von levitischen Schoftim und Schoterim (6000) zu Davids Zeit (*Chron.* I, 24 (23), 4) kann dagegen nicht auffallen; wenigstens lässt sich eher behaupten, dass dieses, nach unserem Zuschnitt allerdings gewaltige Beamtenheer für den Stamm Levi zu klein, als zu gross gewesen sei. Hinsichtlich der den Gerichtsarchonten (Präsidenten) beigegebenen δύο ἄνδρες ὑπηρέται ist indessen zu bemerken, dass nach *Josephus* (Antt. IV, 8) (wenigstens) die ὑπηρέται *des Septemviralgerichts* aus dem Levitenstamme waren.

1) Siehe *Chron.* I, 27 (28), wo die Divisionaire und die Fürsten der davidischen Zeit namentlich aufgeführt werden.

2) Siehe *Chron.* a. a. O. Ueber die stehende Leibgarde der israelitischen Könige (Crethi und Plethi, σωματοφύλακες) s. *Winer* I, 807 und 272 fg.

zu haben scheinen, finden wir an der Spitze des Heeres einen Königlichen Herzog, so Abner unter Saul und Isboseth, so Joab unter David.

Alle sonstigen Staatsbeamten, die Minister, die Finanzbeamten, die Secretaire, die Heerbeamten (Sopherim) u. s. w. hiessen im Gegensatz der Schoftim *Schoterim*, was grammatisch so viel wie Schreiber (γραμματεῖς) sein soll[1]). Sehr möglich, dass ursprünglich mehr oder weniger nur sie des Schreibens kundig waren, wie bei den alten Deutschen im Ganzen genommen nur die Geistlichkeit.

Die Bestellung aller dieser staatlichen Persönlichkeiten geschah in folgender Weise. Der Staatschef wurde, wie billig, von Gott, dem Könige Jehovah, auf wunderbare Weise ernannt. So wird Joschua, auf Ansuchen Moses, feierlich von Jehovah zu seinem Statthalter erhoben.[2]) Hinsichtlich seiner Nachfolger kommen fast jedes Mal die Worte vor: „Uud die Israeliten baten Jehovah, und Jehovah *erweckte* ihnen einen Retter."[3]) Doch kann nicht bezweifelt werden, dass zu solcher Erweckung Wahl der Volksversammlung hinzukommen musste[4]). Die Erweckung und Wahl aber war frei für alle Stämme.

Das Königthum beruhte auf einem eigenthümlichen Gemisch von Erblichkeit, Wahl und Ernennung durch Gott. Die Erblichkeit bestand ähnlich wie bei dem germanischen regnum darin, dass an der Dynastie festgehalten werden musste, und wegen der Heiligkeit der Erstgeburt der

---

1) *Saalschütz* Kap. 5.
2) *Num.* 27, 15 ff. *Deut.* 31, 1 ff. *Jos.* 1, 1 ff.
3) *Richter* 3, 9. 15; 6, 11 ff.
4) *Richter* 11, 5 ff.

Primogenitus einen prärogativen Titel zum Erwerbe des Thrones hatte [1]), allein eben so gut auch, wenn er untüchtig erschien, übergangen werden konnte. In Ermangelung von Descendenz trat ein Bruder oder sonst der nächste Seitenverwandte des letzten Königs (*Kön.* II, 3, 1) ein. Einfluss des regierenden Königs auf die Thronfolge zeigt sich natürlich, scheint indessen nur factisch bestanden zu haben [2]). Dagegen konnte ohne oder wenigstens wider den Willen Jehovahs (des Hohenpriesters) Niemand rechtmässig König werden oder sein [3]). Die Wahl des Königs geschah in der Volksversammlung, dergestalt dass bei der ersten Wahl, der Sauls, und wenn an der bisherigen Dynastie nicht festgehalten werden konnte oder wurde, zunächst der Stamm und in dem Stamme die Tausendschaft, in der Tausendschaft die Hundertschaft und so fort gewählt wurde, woraus der König genommen werden sollte [4]). Das Volk acclamirte nach geschehener Wahl [5]). Die Ernennung Jehovahs, die Wahl des Volks, in einzelnen Fällen vielleicht unter besondern Bedingungen, und die Annahme der Krone seitens des Thronnachfolgers galten für einen dreifachen Vertrag (Bund), nämlich zwischen

1) *Chron.* II, 21, 3. Das beweisen auch die Aufstände Absaloms und Adonias; Salomo war der jüngere Sohn.

2) *Kön.* I, 1, 17. 20. *Chron.* II, 11, 22; 21, 3.

3) Siehe was oben über Saul und David gesagt wurde. S. a. *Kön.* II, 9, 1 ff. *Chron.* I, 28 (29), 4 ff.

4) *Sam.* I, 10, 20 und 21; 12, 13; II, 5, 3. *Kön.* II, 11, 12. *Chron.* II, 23, 11. *Kön.* II, 23, 30. *Chron.* I, 28 (29), 4. 29, 22 u. 24.

5) *Sam.* I, 10, 24. *Kön.* II, 11, 12.

Jehovah und dem Volke, zwischen Jehovah und dem Könige und zwischen dem Volke und dem Könige, ein Bund, der auch wohl während der Regierungszeit des Königs erneuert wurde [1]).

Das Fürstenamt war erblich. Die Fürsten des Stammes Levi leiteten ihre Abkunft auf Amram, Aharons und Moses Vater zurück. Siehe oben S. 53.

Die Chiliarchen u. s. w. wurden dagegen frei gewählt, so frei, dass man *Saalschütz* hinsichtlich seiner Lieblingsidee, die israelitische Verfassung sei eine *demokratische* gewesen, nicht ganz Unrecht geben kann. Schon im Deuteronomion 1, 17 heisst es hinsichtlich der ersten Einsetzung dieser Schoftim: „*Wählet* weise, verständige und erfahrene Männer in eueren Stämmen, die will ich (Moses) zu Häuptern über euch setzen". Samuel spricht dem, einen König verlangenden revoltirenden Volke die Befürchtung aus, der begehrte König werde die Schoftim ernennen [2]). Am entschiedensten aber geht es aus der Chronik hervor. Nach ihr nämlich wählten die respectiven Bezirke dergestalt durch Stimmtäfelchen ihre Schoftim, dass jeder Insasse des Bezirkes activ und passiv wahlfähig war [3]). Zwar soll das Wort, welches für Stimmtäfelchen gebraucht wird (goral), und welches eigentlich Steinchen (lapillus) bedeutet, nach der gewöhnlichen Interpretation Loos zu übersetzen sein, und ist nicht zu leugnen, dass es auch in diesem Sinne

---

1) *Sam.* I, 11, 14 u. 15; II, 5, 3. *Kön.* II, 11, 17. *Chron.* II, 23, 3.

2) *Sam.* I, 8, 12.

3) *Chron.* I, 25 (24) ff.

vorkommt, nur nicht in den allegirten Capiteln der Chronik. Das erhellt daher, dass die Steinchen „dem Unbedeutendsten wie dem Bedeutendsten im Volke, dem Unerfahrenen wie dem Erfahrenen geworfen“ werden, und noch mehr, weil *Chron.* I, 26 (27), 14 berichtet wird, dass man die Steinchen zu Gunsten eines gewissen Sacharja geworfen habe, weil derselbe reich gewesen sei an Klugheit (ein kluger Rathgeber).

Die Schoterim betreffend, so werden Königliche Centralbeamte [1]) und Provincialbeamte der Stämme u. s. w. [2]) unterschieden. Ob nun sämmtliche Schoterim von dem Staatsoberhaupte oder die der Stämme u. s. w. von den Schoftim derselben ernannt wurden, lasse ich dahin gestellt.

Das Oberhaupt des israelitischen Staats war beschränkt durch eine Volksvertretung (Luther: Landtag). Indessen hat man deshalb Israel noch nicht eine constitutionelle Verfassung nach heutigem Zuschnitt beizulegen. Vielmehr beruhten die Volksversammlungen, ähnlich wie z. B. auch in dem Frankenreiche die placita der Optimaten, darauf, dass es dem Staatsoberhaupte factisch unmöglich war, wichtigere Reichs- oder Landesangelegenheiten vorzunehmen oder durchzuführen, ohne dass es sich der Einstimmung seiner Grossen vergewissert hatte. Deshalb war es auch mehr

---

1) *Chron.* I, 28 (27), 1: „Schoterim, die den König bedienten“. *Chron.* I, 29 (28), 1: „Fürsten, die auf den König warteten, und Fürsten über die Güter und das Vieh des Königs“. *Chron.* I, 30 (29), 6: „Fürsten über des Königs Geschäfte“. S. a. *Chron.* I, 28 (27), 25 ff.

2) *Chron.* II, 19, 11: „Sabadja, der Fürst in allen Sachen des Königs im Stamm Juda“. S. a. *Chron.* I, 28 (27), 1.

oder weniger von den jedesmaligen factischen Verhältnissen abhängig, wer convocirt wurde: im Allgemeinen freilich Diejenigen, in welchen der Schwerpunkt des öffentlichen Lebens zu suchen war; allein von ihnen konnten in einzelnen Fällen deshalb sehr wohl Einzelne übergangen werden, weil sie nicht interessirt waren. Und eben so finden wir, dass die Optimaten eigenmächtig zusammentreten, wenn sie es dem Staatsoberhaupte gegenüber ihren Interessen angemessen fanden, ein ungeordneter Einfluss, dem sich das Staatsoberhaupt nicht entziehen konnte, ohne seine Macht, ja Existenz zu untergraben. Als Rehabeam, König Salomos Sohn und Nachfolger, eine ihm unter Jerobeams Leitung von einer Volksversammlung vorgelegte (antipriesterliche) Constitution oder Capitulation schlechthin verwarf, war die Folge die Theilung des Reichs in zwei Staaten, Israel und Juda. — Von einer bestimmten Competenz der Volksvertretung kann daher durchaus nicht die Rede sein. NeueAbgaben indessen waren, wie im alten Deutschland, freiwillige Gaben [1]). Ebenso war eine Art Organisation der Volksvertretung allerdings vorhanden. Es gab nämlich eine kleinere und eine grössere Versammlung. Die kleinere bestand aus den Fürsten der Stämme und den (70) Chiliarchen [2]); zu der grösseren dagegen wurden ausser diesen

1) *Chron.* I, 29 (30), 5. 6. 9.

2) Auf die Beschränkung des Staatsoberhaupts durch diese kleinere Versammlung, beziehungsweise das Presbyterium des hohen Landesgerichts muss Abimelechs aufwieglerische Rede an das Volk gehen: „was ist euch lieber: dass siebenzig Männer über euch Herren sind, oder dass Ein Mann euch beherrsche". *Richter* 9, 2.

je nach den Umständen auch sämmtliche Schoftim, sowie die hervorragenden Kriegshelden (der Herzog, die Divisionaire u. s. w.); von den Schoterim die im betreffenden Falle einflussreichsten oder unterrichtetsten; und endlich ohne Zweifel auch der Hohepriester gezogen.[1]) Die Volksvertretung versammelte sich übrigens auch regelmässig zu bestimmten Zeiten, also ungebotener Weise, wenn auch die einzelnen Sitzungen durch Trompetenstösse angekündigt wurden[2]). Darauf geht der Ausdruck *Moed*, was eigentlich feste Bestimmung bedeutet, wie wir sagen würden: echtes ungebotenes Ding. Die grosse Versammlung („ganze Gemeine") hiess vorzugsweise Kahal. Das Wort Edah (eigentlich Zeugniss, Gebot) scheint von dem gebotenen Ding gebraucht worden zu sein.

Schliesslich ist noch einer interessanten Erscheinung bei den Israeliten zu gedenken, die bisher völlig unbeachtet geblieben ist. Bei andern Völkern, welche Decanieen, Hundertschaften u. s. w. hatten, liegt hinsichtlich dieser staatlichen Einrichtung häufig das s. g. grosse Decimalsystem zu Grunde, d. h. die Decanie (Grosszehn) ist gleich zwölf, die Cent (das Grosshundert) = 120, die Tausendschaft = 1200 zu denken. So in Scandinavien, so bei den Sachsen[3]), und so auch bei den Israeliten. Es geht diess aus zwei Stellen hervor. Die erste ist *Chron.* I, 26 (25), 7 ff., indem hier 288 Exercitalen in 24 Decanieen, jede *zu zwölf* Exercitalen, also zwei Hundertschaften

1) *Num.* 10, 3 u. 4. *Deut.* 31, 28. *Josua* 23, 2 und 24, 1. *Chron.* I, 28 (29), 1. *Chron.* I, 29 (30), 6.

2) *Num.* 10, 3 u. 4.

3) S. *Waitz* Deutsche Verfassungsgesch. Bd. I. S. 283.

und vier Decanieen, zerlegt werden. Die zweite Stelle ist die schon oben (S. 77) berührte in der *Mischna* Sanhedrin I, 6, da aus derselben hervorgeht, dass die Hundertschaft aus (wenigstens) 120 Familien bestand.

So steht es mit dem orthodoxen Judenthum. Dahingegen liegt in dem Christenthum, diesem reformatorischen Zweige der jüdischen Religion [1]), ursprünglich keinerlei Element zu einer Theokratie. Im Gegentheil war Jesu Tendenz gerade auf eine Lostrennung der Religion vom Staate gerichtet. — Indessen findet sich in den neutestamentlichen Schriften der Ausspruch, die staatliche Ordnung sei von Gott. Wie dieser Ausspruch im Abendlande mitbenutzt worden ist, um darauf das Römische Reich neu zu gründen, gehört nicht hierher, wohl aber: ob, was man jetzt wieder glaubt, der Orient *hieran* gerechte Schuld trägt. Zu dem Ende erscheint eine allgemeinere Betrachtung des ganzen Zusammenhangs, in welchem jener Ausspruch vorkommt, nothwendig.

Die Mission Jesu bezog sich nur auf religiöse Dinge, auf die „Erlösung von der Sünde zur Freiheit“ (*Kor.* II, 3, 17), zu jener „Kindschaft Gottes“ (*Joh.* 1, 12), in deren Gegensatz die Sünde „Knechtschaft“ genannt wird (*Joh.* 8, 34. *Röm.* 6, 16 fg. *Petr.* II, 2, 19), und die Aufgabe der christlichen Kirche ist demgemäss, jene Erlösung, also eine geistige Umwandlung und Wiedergeburt

---

1) Es ist dem Verfasser nicht möglich, das Verhältniss des Christenthums zum Judenthume in dieser Hinsicht anders aufzufassen, als das des Protestantismus zum Katholizismus.

(μετάνοια u. ἀναναίνωσις)[1]) an den Einzelnen zu bewirken; denn, so lange die Sünde in dieser Welt noch Raum hat, kämpft das Fleisch (σάρξ) mit dem Geiste (τὸ πνεῦμα).[2]) Wohl hofften die Juden auf einen weltlichen Messias, auf einen Erlöser von der Knechtschaft der Römer[3]), und gar Manches im neuen Testamente spricht für eine politische Tendenz, am meisten, dass der Engel Gabriel der Jungfrau Maria verkündete, der Jesus, den sie gebären werde, werde υἱὸς ὑψίστου (der gewöhnliche alttestamentliche Ausdruck[4]) für den israelitischen König) genannt werden, Gott werde ihm den Thron seines Ahnherrn David geben, und er König sein über das Haus Jakob ewiglich[5]). Allein der Engel muss sich hier, wie denn das bekanntlich auch

1) *Joh.* 3, 3 ff. *Röm.* 12, 2. *Tit.* 3, 5.

2) Die zu der bezeichneten Kindschaft wirklich Gelangten bilden daher nach dem Ausdrucke der augsburgischen Confession die congregatio sanctorum. Das ist Das, was die Theologen die „unsichtbare Kirche" nennen, in deren Gegensatz die sichtbare Kirche eine *äussere* Anstalt ist, durch welche die Erlösung vollzogen werden soll, auf dass „*das Reich Gottes*" komme.

3) Siehe z. B. im neuen Testamente *Luc.* 1, 32 fg. 68 ff. *Joh.* 6, 15. *Apostelg.* 1, 6. Ja selbst die Apostel, welche sich der Χριστὸς auserwählte, konnten sich nur schwer von dieser Ansicht lossagen. *Apostelg.* 1, 6. Nach *Matth.* 18, 1 vgl. mit *Luc.* 22, 24 und *Marc.* 10, 37 zankten sie sich sogar um die Ministerstellen in der von Jesus wiederherzustellenden βασιλεία. Deshalb werden sie später mit den zwölf Fürstenämtern über die israelitischen Stämme *im Himmel* vertröstet. *Matth.* 19, 28. *Luc.* 22, 30.

4) *Sam.* II, 7, 14. *Ps.* 2, 7. Desgleichen ist Christos wie Messias = (oleo) unctus.

5) *Luc.* 1, 32 u. 33.

den Engeln wohl passirt, geirrt haben. Denn ganz unverkennbar sehn wir das Bemühen Jesu, die verkündete βασιλεία nicht als βασιλεία τοῦ Ἰσραὴλ oder τοῦ Δαβὶδ, vielmehr als βασιλεία τῶν οὐρανῶν, βασιλεία οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου zu interpretiren, wenn gleich verschiedene seiner Massnahmen, z. B. die Aussonderung von gerade zwölf Sendboten und anderen Siebenzig (*Luc.* 10, 1) aus seinen Anhängern, sowie die Anordnung von Presbytern für die einzelnen Gemeinden, weil sie nur zu sehr an die zwölf Fürstenämter, die siebenzig Vorsteher der Tausendschaften und die Aeltesten erinnerten[1]), der Verfolgung wegen Hochverraths nothwendig Vorschub leisten mussten. — Demgemäss, seiner Aufgabe sich bewusst, vermied es Jesus geflissentlich, sich über staatliche Verhältnisse, als solche, zu verbreiten, oder sich gar in politische Angelegenheiten einzumischen, um so mehr, als die ihm feindlich gegenüberstehende Partei der orthodoxen Pharisäer Nichts verabsäumte, ihn vermöge einer oft und noch in unsern Tagen gebrauchten Handlungsweise wegen politischer Umtriebe zu verdächtigen[2]); ja es auf diesen Grund hin[3]) dahin brachte, dass er zum Kreuzes-

1) Vielleicht daher, dass man eine spätere *Umdeutung* der verkündeten und zu gründenden βασιλεία anzunehmen hat. Fragt man aber weiter, warum Jesus diese Umdeutung vornahm, so fragt man entweder zu viel oder zu wenig.

2) *Matth.* 22, 15—22. *Marc.* 12, 12—18. *Luc.* 19, 47 u. 48; 20, 19—27.

3) Zwei Anklagen waren es, die vor das grosse Sanhedrin und den syrischen Präsidial-Procurator von Judäa, Pontius Pilatus, gebracht wurden: Blasphemie (*Matth.* 26, 61—65.

tode verurtheilt wurde. Bekannt ist die Geschichte vom Zinsgroschen[1]). Allein selbst als „Einer aus dem Volke zu Jesus sprach: Meister! sage meinem Bruder, dass er mit mir das Erbe theile, — ist die Antwort: Mensch! wer hat mich zum *Richter* oder *Erbschichter* über Euch gesetzt?“ (*Luc.* 12, 13. 14). So fern liegt Jesus eine Belehrung über Rechtsvorschriften. Nur in einem einzigen Falle könnte man sich auf den ersten Blick zu der Annahme versucht fühlen, der Christos habe sich gegen ein weltliches Staatsgesetz auflehnen wollen: das Verbot der Entheiligung des Sabbaths[2]), welche vermöge *Exodus* 31, 13—16 und 35, 1—4 (vgl. *Numeri* 15, 32—37) noch zu Jesu Zeiten mit dem Tode bestraft wurde. Allein, wenn irgend ein Fall, so bestätigt gerade dieser die allgemeine Annahme. Jesus giebt nämlich den Pharisäern vollkommen

---

Marc. 14, 58. 61. 64. *Luc.* 22, 67 ff. *Joh.* 19, 7) und Hochverrath (*Matth.* 27, 11. *Marc.* 15, 2. *Luc.* 23, 2. 5. *Joh.* 18, 33. 19, 12. 15). Warum die Juden, obwohl das Sanhedrin wegen beider Verbrechen sowie falscher Prophetie vollkommen competent war, Jesus vor die *römische* Obrigkeit bringen mussten, ergiebt sich aus *Joh.* 18, 31. Vgl. *Winer* Realwörterbuch II. S. 641 ff. Es war dem Synedrium der *Spruch* hinsichtlich *aller Capitalverbrechen* (ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν, ἀποκτεῖναι οὐδένα) entzogen worden.

1) Die Citate der Note 2. S. 88, ausser *Luc.* 19, 47 u. 48.

2) *Matth.* 12, 1—15. *Marc.* 2, 23—28; 3, 1—7. *Luc.* 6, 1—12; 13, 10 ff.; 14, 1—7. *Joh.* 5, 5 ff.; 7, 22 f.; 9, 1 ff. Ueber eine angebliche Auflehnung gegen das Gebot des Fastens (*Levit.* 16, 29 ff.; 23, 27 ff.) und Waschens vor Tische (*Levit.* 15, 11) siehe *Matth.* 9, 14. 15, 2.

zu, dass die Entheiligung des Sabbaths ein Verbrechen sei, allein er zeigt ihnen, dass sie das Verbot derselben falsch verständen, wenn sie es auf jegliche Arbeit bezögen, da es doch nur auf frevelhafte Arbeiten gehe, die in der Absicht geschähen, Gott zu schmähen [1]).

Somit dürfen wir denn in der christlichen Offenbarung keine Belehrung über andere, als religiöse Angelegenheiten suchen, und der Wille Gottes ist *den* Gläubigen nicht zum Bewusstsein gekommen, die aus ihr Rechtssätze ableiten zu können wähnen. Nicht als wenn sich die christliche Offenbarung nicht auch über Rechtsverhältnisse ausspräche:

---

1) Vgl. *Michaelis* Mosaisches Recht Th. 5. S. 151—158. Ein Anderes ist es, dass das Christenthum die Beobachtung des levitischen Ceremonialgesetzes als *Gewissenspflicht* aufhob. *Apostelg.* Cap. 15 und hins. des Sabbaths insb. *Koloss.* 2, 16 (vgl. *Röm.* 14, 5 u. 6). Siehe auch *Matth.* 9, 14 ff. *Marc.* 2, 18 ff. *Luc.* 5, 33 ff. *Matth.* 15, 11 ff. Die Fälle, in denen ausnahmsweise nach dem Willen der Apostel das jüdische Ceremonialgesetz allein bestehen bleiben sollte, siehe *Apostelg.* 15, 20. 29. Und dennoch ergiebt sich aus *Röm.* 14, dass auch in allen übrigen Fällen man nachsichtig gegen die Schwachen sein sollte, die glaubten, Entsagung der mosaischen Verbote nicht mit ihrem Gewissen vereinigen zu können, denn wer daran glaube und doch entsage, der sündige, wiewohl die βασιλεία τῶν οὐρανῶν nur Gerechtigkeit und Freude in dem heiligen Geist sei. Wir sehn daraus, dass das Christenthum einen vollständigen Bruch mit dem orthodoxen Judenthume in jeder Hinsicht zu vermeiden suchte. Paulus freilich wagt es geradezu, das in dem alten Testamente enthaltene Ceremonialgesetz als nicht auf göttlicher Offenbarung beruhend hinzustellen. *Tit.* 1, 14. *Tim.* I, 4, 7. Vgl. *Tim.* I, 1, 4.

sie thut es, wie z. B. über die Ehe, die Sclaverei, den Eid, Communismus u. s. w., allein es werden alle solche Verhältnisse nicht nach ihrer rechtlichen, sondern lediglich nach ihrer religiösen Seite hin betrachtet. Solche gänzliche Trennung beider Gebiete von einander machte denn auch das Christenthum fähig, sich über die jüdische Nation hinaus zu verbreiten, machte ein Absehn von den alttestamentlichen Staatsgesetzen möglich.

Man hat neuerdings der Sache eine Wendung durch die Behauptung zu geben versucht, dass die religiösen Aussprüche des neuen Testamentes über Rechtsverhältnisse nothwendig auch einen rechtlichen Charakter haben müssten, denn was uns nach Gottes Willen in religiöser Hinsicht darüber offenbart sei, Das müsse als absolut wahr und gut, also auch als gerecht erscheinen, so dass jedes religiöse Fundament zugleich als Rechtsfundament anzusehn sei; ja das ganze Recht von den religiösen Elementen durchdrungen sein müsse. Allein, wenn auch das Christenthum keineswegs verkennt, dass Ethos und Recht in mehr als einem Falle sich die Hand reichen und reichen sollen, so übersieht es doch andererseits ebensowenig, dass sie an und für sich disparaten Bereichen angehören. In wiefern sie sich also berühren sollen, ist lediglich Frage der Politik. Wohl fallen demzufolge Ethos und Recht zum öftern dergestalt zusammen, dass auf beiden Gebieten dieselbe Handlung erlaubt, geboten oder verboten ist. Allein es kann auch eine sittlich gebotene Handlung rechtlich nicht bloss gleichgültig (ein adiaphoron), sie kann sogar verpönt sein, und andererseits eine sittlich verbotene Handlung mag rechtlich erlaubt sein, ohne dass der Christ sagen kann, solche Collision sei gegen Gottes Willen. Sittlich

geboten sind z. B. die Pflichten der Wohlthätigkeit, Dankbarkeit und Liebe, das Recht aber soll sie nur ausnahmsweise in seinen Codex aufnehmen, so dass die Naturrechtslehrer eine Zeit lang, diesen einen Unterschied ins Auge fassend, ihre Wissenschaft streng philosophisch von der Moral getrennt zu haben glaubten, und nur darüber in Verlegenheit waren, wie denn eigentlich die Vernunft zu jenem Unterschied gelange, eine eitle Frage und vergebliche Untersuchung, da es auf einer Täuschung beruht, wenn man wähnt, die Vernunft statuire den Unterschied [1]). — Dagegen ist sittlich unerlaubt: Müssiggang, Verschwendung, Geiz, Habsucht, einem armen Debitor seine letzte Habe abpfänden zu lassen, u. s. w.; während alle diese Untugenden in rechtlicher Hinsicht, im Allgemeinen wenigstens, erlaubt sein müssen. Die grösste Collision aber entsteht dadurch, dass es Handlungen giebt, welche das Ethos unter Umständen gebieten kann, während sie das Recht absolut zu Verbrechen, ja zu den grössten und schwersten Verbrechen stempeln muss. So soll das Recht blinde Subordination des Soldaten gegen seine Vorgesetzten fordern; aber die Sittlichkeit kennt Fälle, in denen er nicht gehorchen darf [2]). Die Moral kennt Fälle, in denen Widersetzlichkeit des Unterthanen gegen die competentesten Befehle einer Staatsbehörde, ja selbst gegen

---

1) Die Vernunft ist nicht Quelle, sondern Erkenntnissgrund des Gerechten und Sittlichen. Wir sind Kinder der uns umgebenden Welt, Kinder der Zeit.

2) Mit Henkers- und Schergendienst z. B. besudelt der Soldat seine Ehre.

den Staat und sein Oberhaupt nicht bloss erlaubt, sondern sogar geboten sein kann, während dem Rechte Nichts übrig bleibt, als jegliche Widersetzlichkeit dieser Art zu entfernen, beziehungsweise als Verbrechen mit Strafen, ja dem Tode zu bedrohen, und es zeigt wenig politische Einsicht, wenn man glaubt, die Grenze des Gehorsams, welche die Moral hier zieht, müsse auch als rechtliche Grenze erkannt werden. Wir haben hier vielmehr jene tragische Collision, welche so oft die Dichter behandelt haben; jene tragische Collision, welche Sophokles in der Antigone besingt, indem er in der Ismene die politische Feigheit darstellt, die aus Furcht vor irdischer Strafe der Staatslenker das Gebot der Götter (ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα) entehrt; in der Antigone dagegen den Heroismus schildert, der, selbst vor dem Tode nicht zitternd, nimmer schuldig sein will bei den unsterblichen Göttern. Es ist jener Gegensatz, den unter Andern auch Schiller sich in seinem Tell zum Vorwurf nahm. Während Tell dem Rufe der Gottheit, folgt Johann von Schwaben den Eingebungen des Teufels. Aber das Gleiche, was Beide verbindet, ist, dass sie das weltliche Gesetz verletzten. Daher glaubt der Parricida sich berechtigt, Tell die Bruderhand reichen zu dürfen; Tell aber weist sie mit Abscheu zurück: „Zum Himmel heb' ich meine reinen Hände, verfluche Dich und *Deine* That!"

Diesen Faden in der Hand wird es möglich sein, die einzelnen betreffenden Stellen des neuen Testamentes zu verstehen, in denen das Bestehn der Staaten von Gott abgeleitet wird. Die Hauptstelle findet sich in dem Römerbriefe. Es verhält sich damit so. Die ersten Christen wurden nicht bloss von Privaten, auch vom Staate auf alle

Weise gedrückt und verfolgt. Die Apostel aber, wohl wissend, einerseits, dass in einer gläubigen Zeit Nichts mehr erbittert, Nichts mehr die Gemüther aufregt und zu Widersetzlichkeiten geneigt macht, als Beeinträchtigung der Glaubensfreiheit, andererseits, dass das grosse Werk der Erhaltung und Ausbreitung des Christenthums nicht gelingen könne, so lange der Staat nicht dafür gewonnen sei, am wenigsten, wenn das Christenthum sich in Opposition zum Staate stelle, trugen die grösste Sorge, jede, auch die geringste Auflehnung, wenn nur irgend ruhiger Gehorsam mit dem für wahr erkannten Glaubensbekenntnisse vereinbarlich schien, zu verhüten. Deshalb ermahnen sie die Gläubigen in den Gemeinden nicht bloss zu einem solchen Lebenswandel, dass Jeder nur mit Hochachtung auf sie blicken könne [1]), sondern auch zum Ertragen aller Unbilden, eine Mahnung, welche um so mehr am rechten Orte sein mochte, als sich das Christenthum in den ersten Zeiten, wie alle Reformationen, bekanntlich nur aus den untern Schichten des Volkes, den Mühseligen und Beladenen, verstärkte, bis es endlich den Weg zum Throne im römischen Reiche gefunden hatte. [Seitdem stand es natürlich eher umgekehrt.] [2]) „Ist es möglich", so ruft deshalb in jener ersten Zeit Paulus der christlichen Gemeinde in Rom zu, „ist es möglich, so viel an Euch ist, so habet Frieden mit allen Menschen (*Röm.* 12, 18); schicket Euch in die Zeit (Vers 11); segnet, die Euch verfolgen (V. 14); hoffet und seid geduldig in Trübsal (V. 12);

1) Vgl. z. B. *Petri* I, 2, 12.

2) *Gibbon* History of the decline etc. chap. XV et XX. S. a. *Matth.* 19, 22 ff. *Luc.* 18, 23 ff.

rächet Euch nicht, sondern gebt Raum dem Zorne, Gott wird vergelten, und die gute Sache gewinnt nur, wenn *Ihr* Böses mit Gutem vergeltet, denn Ihr sammelt feurige Kohlen auf die Häupter der Feinde (V. 19. 20. 21). *So seid denn auch unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über Euch hat. Weigert ihr weder Steuer noch sonstige Abgaben, noch was sie von Euch fordern mag: so habt Ihr sie nicht zu fürchten* (Kap. 13. V. 1. 6. 7. 3).

Wie aber konnte *der Apostel* diese Ermahnung besser motiviren, als durch die Hinweisung, dass auch die Obrigkeit von Dem und durch Den sein müsse, von dem und durch den nnd in dem nach dem Christusglauben *alle Dinge* sind, alle Freudcn und auch die Zulassung des an sich Verwerflichen, *von Gott* (*Röm.* 11, 36).[1]) Das thut er denn in dem schon angeführten ersten Verse des 13ten Kapitels des Römerbriefes und ganz auf dieselbe Weise im 16ten Verse des ersten Kapitels des Briefes an die Kolosser. Daher schliesst er weiter, dass der Staat das Schwerdt, d. i. die Gewalt, welche er ausübe, ebenfalls durch Gott haben müsse[2]), dass also, wer dem Staate widerstrebe, Gott selbst, Gottes Ordnung widerstrebe (*Röm.* 13, 2). Lächerlich natürlich würde es gewesen sein, hätte *der Apostel*, der die Gläubigen zu einem christlichen Lebenswandel ermahnen will, dem Rechtserörterungen so fern lagen, wie seinem Meister, sich darauf berufen wollen, worauf die römischen Juristen sich beriefen, wenn sie die rechtliche Nothwendigkeit des staats-

1) Vgl. *Joh.* 19, 11. *Korinth.* I, 8, 6.

2) Daher ist auch das Dei gratia bekanntlich Nichts, als Ausdruck dieses christlichen Gedankens. Vgl. *Kor.* I, 15, 10.

bürgerlichen Gehorsams gegen die damalige Obrigkeit nachweisen wollten, auf die lex regia[1]). Er appellirt nicht an das Recht, sondern an die Religion; nicht weil es so Rechtens ist, sondern „um des Gewissens willen", so sagt der Apostel ausdrücklich (*Römer* 13, 5), sollen die Gläubigen unterthan sein.

Ganz auf dieselbe Weise, wie diese Stelle, ist nun ohne Zweifel auch Paulus in *Tit.* 3, 1 und *Tim.* I, 2, 1—4 zu verstehen, und ebenso Petrus in der Epistel an die kleinasiatischen Gemeinden Kap. 2. Vers 13 ff. Die Meinung Petri, nämlich dass er weder juridische noch politische Wahrheiten sagen will, ergiebt sich auch daraus zu evidenter Klarheit, dass er die Sclaven ganz auf dieselbe Weise wie die Staatsbürger daran erinnert, dass sie um Gottes willen ihren Herren unterthan sein sollen (*Petri* I, 2, 18 ff.), wie das auch von Paulus geschieht (*Eph.* 6, 5. 6; *Koloss.* 3, 22 ff.; *Tim.* I, 6, 1. 2; *Tit.* 2, 9. 10 u. s. w.). Sollen wir daraus schliessen, dass die Sclaverei *unmittelbar* von Gott, und desshalb gerechtfertigt ist? Dann freilich hätten die christlichen Herrscher nichts Eiligeres zu thun, als die Sclaverei wieder einzuführen in unsere Staaten, und Sünde und Gottvergessenheit würde es sein, dass s. g. christliche Staaten so lange dieses Institutes entbehrten. Aber die Sache steht so, dass die Apostel keinerlei Auflehnung gegen die bestehenden staatlichen und rechtlichen Verhältnisse wollen, selbst dann nicht wollen, wenn sie dieselben missbilligen[2]). — Ist es nun hiernach möglich,

1) Vergl. §. 6 *Inst.* I, 2. Lex 1 *D.* de const. Princ. I, 4.

2) Daher heisst es *Tim.* I, 6, 1. 2: Die Sclaven mögen dienstbar sein, *auf dass nicht unsere Lehre und der Name*

dem Christenthum die Ansicht unterzulegen, es sei die staatliche Ordnung, wie sie factisch besteht, unmittelbar von Gott, und in dieser göttlichen Stiftung bestehe der Rechtstitel ihres Daseins?

Sechstes Capitel.

China. Tibet. Japan.

Die Chinesen verehren unter dem Namen Tien, d. i. der Himmel, als höchstes Wesen das All der Natur [1]). Dem Himmel zunächst steht der Kaiser. Er ist der Sohn des Himmels, ihm ist die Herrschaft vom Himmel zu Theil geworden, ein Lohn seiner Tugend, insonderheit seines kindlichen Gehorsams [2]). Sein Reich heist daher mit Recht das himmlische. Der Kaiser ist ebendeshalb nicht bloss

unseres Gottes verlästert werde, und so ein Herr ebenfalls Christ ist, wie sein Sclave, soll den Sclaven das Christenthum nicht zu dem Gedanken verleiten, er habe einen *Bruder* vor sich.

1) *Stuhr* a. a. O. S. 17. und 18.

2) *G. F. Bülfingeri* Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae (Francof. 1724) Sect. VII. pg. 229. §. 195: Imperatorem coeli filium Sinae appellant, quod ipsorum sententia coelitus obtingat imperium, virtutis praemium, praecipue obedientiae filialis. Tum vero et illa dicti ratio est, quod soli coelo in Imperatorem potestas sit, atque is ipse coelo obedientiam tamquam filius debeat.

Chef der Religion, nicht bloss die Priester sind ebendeswegen Staatsdiener, selbst die Geister des Naturreichs, jene Genien, die wir in abschreckenden Sculpturen abgebildet sehen, die Götter der Elemente, der Flüsse und Berge, der Provinzen und Städte, der Saaten und Erndten sind dem Kaiser unterthan und folgen seinem Willen. In dem alljährlich erscheinenden Reichsadressbuche sind die einzelnen Genien, gleich den Beamten, als Diener des himmlischen Reichs aufgeführt. Sie werden nach einer feierlichen Prüfung ihrer Würdigkeit durch ein kaiserliches Diplom in ihr Amt installirt. Geschieht ein Unglück, tritt z. B. ein Fluss ungewohnter und schädlicher Weise über sein Bett, so wird der betreffende Genius wie ein Mandarine abgesetzt. Nur Tien steht wie ein Vater über dem Kaiser. Dieser aber ist der Schöpfer und Erhalter seines Volkes, das ihm gehorchen soll, wie er selbst dem Himmel gehorcht. Desshalb hat der Kaiser sein Reich nach Massgabe sowohl des natürlichen als des geoffenbarten und in heiligen Schriften (Kings) niedergelegten göttlichen Gesetzes wie ein Hausvater sein Haus zu ordnen und zu regieren. Desshalb vereinigt er in sich die Rechte und Ansprüche aller einzelnen Familienhäupter. Das ist das väterliche Regiment der Chinesen. Es giebt ihm zufolge keine Angelegenheit, welche der Fürsorge des Landesvaters entzogen wäre. Das Gerichtswesen erscheint als eine grosse Zuchtanstalt; wie bei Kindern die Ruthe, so regiert im chinesischen Reiche das Bambusrohr. Soll das Regiment ein väterliches sein, so müssen die Unterthanen möglichst in geistiger Unmündigkeit erhalten werden. Daher wird der Verkehr mit dem Auslande erschwert; daher werden Fremde nicht gerne gesehn; daher stand gesetzlich

[Thing-Leu-Lee [1]) Sect. 224. 255] auf der Auswanderung die Todesstrafe; daher endlich sollen gesetzlich [Thing-Leu-Lee 156. 175] sogar neue Erfindungen bestraft werden; denn das Alles könnte die Landeskinder aufklären, über den Stand der unschuldvollen Kindschaft erheben.

Wie nun der Kaiser als solcher, also in einem ganz anderen Sinne, als bei uns der protestantische Landesherr über die protestantische Kirche, Oberpriester ist, so stehen auch nicht, wie in Indien, die Priester (Bonzen), sondern der Kaiser [2]) an der Spitze aller Wissenschaften, Künste und Gewerbe, die auf Befehl zu Staatszwecken betrieben werden. Man hat also dort nicht bloss kaiserliche Bildungsanstalten, sondern auch eine kaiserliche Wissenschaft mit bestimmt begrenzter Linie der Forschung. Daher giebt es in China Tribunäle, denen die Verbreitung der verschiedenen zu bearbeitenden Zweige der Wissenschaft aufgetragen ist, und Strafe trifft den angesetzten Gelehrten, der einen Fehler macht. Mit dem Tode wird der Astronom bestraft, der die Tage des Kalenders falsch bestimmt hat.

So sind denn hier alle Verhältnisse durch Rechtsnormen fest befohlen, nicht etwa dass Dieses und Jenes verboten wäre, sondern erlaubt ist nur, was zwangsweise geboten ist. Nicht also bloss, dass die Linie zwischen dem Ethos und dem Rechte verwischt ist, Das kommt ja, wie wir

---

1) Vergl. *G. Th. Staunton* Ta-Thing-Leu-Lee being the fundamental laws and a selection from the supplementary statutes of the penal code of China. Lond. 1810. 4. *F. Renouard* de Sainte Croix übersetzte das Werk Paris 1811 in das Französische.

2) Confucius Meinung scheint Das allerdings nicht gewesen zu sein. *S. Stuhr* a. a. O. S. 12. und 13.

sahen, auch sonst im Oriente vor, nein: das an sich Freieste ist äusserliches Gebot, während es im sonstigen Oriente höchstens Monopol von Kasten ist, die es in China nicht giebt, wo nur ein Höhepunkt: der Kaiser und seine Mandarinen, und zu ihren Füssen eine ebenmässig gleiche Fläche staatlich sichtbar wird. Daher artet das väterliche Regiment hier systematisch leichter in Despotismus aus; denn eine ebene Fläche ist von einem Höhepunkte aus leichter mit dem Auge zu überschauen, als Hügelland [1]).

Das, jetzt der Schutzherrschaft Chinas unterworfene, Schneereich *Tibet* war einheimischen Sagen zufolge in frühen Zeiten nicht von Menschen, sondern von Affen bewohnt. Ein grosser und mächtiger Heiliger, der auf dem Gipfel des Berges Pudala lebte, lehrte die Affen den Acker bebauen. Darnach verkürzten sich in Folge des Anbaues und des Genusses verschiedener Getraidearten die Schwänze der Affen, sowie die Haare ihres Körpers, und verschwanden endlich ganz: die Affen fingen an zu reden, wurden Menschen, und bekleideten sich mit Feigenblättern, sobald sie ihre Menschheit bemerkten. Indessen lebten die Menschen gewordenen Affen nach wie vor ohne

---

1) Die bedeutendsten, wenn gleich mit Vorsicht zu lesenden Werke über China sind dermalen die des Missionair *Karl Gützlaff*. Siehe über ihn und jene Werke die *Gegenwart* (Leipz. Brockh. 1850.) Bd. IV. S. 634 ff. Es verdienen indessen auch die Reflexionen verglichen zu werden, welche *Hegel* Philosophie der Geschichte S. 127, *K. S. Zachariä* Vierzig Bücher vom Staate (2. Aufl.) Bd. 3. S. 143 ff., sowie *Roscher* in Bülau's Jahrbb. der Geschichte und Politik. Jahrg. 1843. S. 259. u. s. w. anstellen.

Staatsverband im Naturstande fort, bis ein indischer Königssohn, wie natürlich der Gottheit verwandt, aus seiner Heimath vertrieben nach Tibet kam, und hier die vereinzelt lebenden Stämme zu einem Staate vereinigte.[1]) Seitdem ist die Herrschaft hierarchisch-aristokratisch organisirt, d. h. es regiert in der That, wie in Indien, der Klerus, bestehend aus jenen Lamas, d. i. wörtlich Mütter der Seelen, Seelsorger; nur zerfallen dieselben in verschiedene ordines, während die indischen Priester in vollkommener Coordination nebeneinanderstehen. An der Spitze des Ganzen erhebt sich als Staats- und Kirchenoberhaupt der Grosslama. Er gilt den Tibetanern nicht bloss als Statthalter Gottes (des Buddha), sondern als Incarnation der Gottheit. Daher er alle Segnungen derselben willkührlich vertheilen und seine Macht an die übrigen Lamas weiterverleihen kann. Als göttliches Wesen weiss er Alles, sieht er Alles, ohne irgendwie Erkundigung einziehen zu brauchen; denn er liest im Innern des Herzens. Erkundigt er sich doch, so geschieht es nur, um den Ungläubigen und Uebelgesinnten keine Veranlassung zur Klage zu geben. Welche wunderbare Macht; welche Scheu der Gläubigen nicht bloss vor Verbrechen und Sünde, nein vor jedem dem Herrscher missliebigen Gedanken muss hier herrschen. Diese Lamas haben in der That das Unmögliche möglich gemacht: Herrschaft über die Gedanken der Unterthanen! Wie weit ist hinter ihnen der Katholizismus mit seiner Beichte zurückgeblieben. — Stirbt der Grosslama, so siedelt sich die Gottheit in ihm in einem andern Körper fest. Es

1) *Stuhr* a. a. O. S. 261.

ist Sache der der Person des Grosslama zunächst stehenden beiden Oberlamen, dieses Subject zu ermitteln; nur sie verstehen sich auf die untrüglichen Zeichen, an denen die Göttlichkeit des Nachfolgers des verstorbenen Grosslama erkannt wird. Uebrigens exsistiren bekanntlich schon seit längerer Zeit mehrere Grosslamen nebeneinander, was zunächst darin seinen Grund hatte, dass die lamaische Geistlichkeit seit dem 15. Jahrhundert in zwei Parteien zersplittert ist, die Gelb- und die Rothmützen. An der Spitze der erstern steht der Dalai Lama, welcher zu Lhassa residirt; an der der letztern der Bantschen Rinbotschi, der zu Taschi Hlunpo in Bootan residirt. Es stehen sich diese Herrscher indessen jetzt durchaus nicht mehr feindlich einander gegenüber.[1])

Der *japan*ischen Religion zufolge herrschten ursprünglich auf der Erde wirkliche Götterwesen (Kami). Unter ihnen war Ten sio dai sin, der herrliche Geist des lichten Glanzes der Sonne. In ununterbrochener Reihenfolge leiten sämmtliche Souverains des japanischen Reichs ihre Abstammung von diesem grössten der Geister ab, und werden desshalb Himmelssöhne, auch Mikado oder die Ehrwürdigen genannt. Allein erst 660 Jahre vor dem Anfange unserer Zeitrechnung gelang es dem Sin mu ten o (d. i. geistiger Krieger, himmlischer Herrscher), einem Nachkommen in der fünften Generation von Ten sio daï sin, ein festeres

---

1) Vgl. überhaupt *Turner*'s Reise nach Tibet S. 356. *Pallas* Mongolische Völkerschaften Th. 2. S. 114. *Schmidt*'s Forschungen in dem Gebiete der Geschichte der Völker Mittel-Asiens S. 209. *C. Ritter*'s Erdkunde von Asien Band III. S. 274 ff.

politisches Band um die einzelnen Stämme des Landes zu schlingen. Der Souverain aber hat so zu regieren, wie die erhabenen Kami es lehrten und vorschrieben. Da der göttliche Geist des Himmelslichtes in ihm lebt, so darf er sich so wenig wie möglich seinen Unterthanen zeigen, denn auf diese Weise könnten dieselben Vergleichungen zwischen ihm und sich anstellen, könnten Menschliches an ihm entdecken, könnten irre werden in ihrem Glauben. Daher lebt und stirbt er wie ein Gefangener in seinem Palaste, ohne jemals von Andern, als seiner unmittelbaren Bedienung gesehn zu werden. Man nennt ihn desshalb Dairi, d. h. wörtlich Herrscher oder Grosser innerhalb, nämlich innerhalb des Palastes. In früheren Zeiten freilich musste er alle Morgen einige Stunden in seinem vollen kaiserlichen Glanze, ohne irgend einen Theil seines Körpers zu bewegen, wie eine Säule auf dem Throne sitzen, damit das Volk doch wenigstens wusste, dass ein Herrscher wirklich existire. Allein auch Das ist abgekommen; man setzt jetzt nur die Kaiserliche Krone jeden Morgen einige Stunden auf den Thron. Aus diesem Grunde führt denn auch der Dairi während seines Lebens keinen Namen. Aehnlich wie in Spanien zeichnet er bloss „Ich der Kaiser". Nach seinem Tode aber erhält er besondere Ehrentitel, unter welchen sich die Dairis in den Jahrbüchern des Volkes aufgeführt finden. Sollte ein Dairi ohne jede leibliche Nachkommenschaft bleiben, so wird ihm von dem Ahnherrn seines Hauses, Ten sio dai sin, ein Sprosse zugesandt, der gewöhnlich unter einem Baume dem Palaste des Dairi gegenüber gefunden wird.

Der Dairi vereinigte ursprünglich, wie der chinesische Kaiser, die höchste weltliche und geistliche Macht in seiner

Hand. Dieselbe Doppelstellung findet sich noch jetzt bei den Tempeldienern, deren Amt in der Familie des Dairi erblich ist, indem dieselben, wenn sie nicht im Dienste des Tempels (Mia) sind, als Krieger, mit zwei Säbeln bewaffnet, einhergehen. Dahingegen ist die weltliche Macht des Dairi selbst seit dem Jahre 1180 mehr und mehr gesunken. Es stellten sich nämlich die Dairi ungern an die Spitze des Heeres, theils weil sie sich, gemäss der schon angegebenen Regierungsmaxime, überhaupt nicht in ihrer Menschlichkeit sehen lassen wollten, theils und insbesondere weil eine Niederlage, die sie höchstpersönlich erlitten, im höchstem Grade Zweifel über ihre Göttlichkeit erregen musste. Daher, unter zwei Uebeln das kleinere wählend, überliessen sie den hochwichtigen Militairbefehl lieber ganz einem Kronfeldherrn (Seogun). Die Macht dieser Seogun ward, ähnlich wie die der merowingischen majores domus, so bedeutend, dass es in der That von ihnen abhing, die Dairi vom Throne zu stossen. Sie erachteten es indessen ihrer Politik angemessener, die Ehrerbietung, welche ihnen das Volk als den göttlichen Oberhäuptern der Religion zollte, zu schonen und in ihrem Interesse zu benutzen. Dem Namen nach regieren also die Dairi als Schattenkaiser fort; in der That aber führt der Seogun, welcher 1617 unter dem Namen Kubo seine erlangte politische Gewalt in seiner Familie erblich machte, dergestalt die Zügel, dass er den Dairi fortwährend durch einen ihm ergebenen und verantwortlichen Statthalter wie ein Kind bewachen lässt. [1])

1) Vgl. überhaupt *Kämpfer*'s Geschichte und Beschreibung von Japan. *Stuhr* a. a. O. S. 37 ff. *K. Fr. Neumann* in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie Sect. 2. Th. 14. S. 367 ff.

Siebentes Capitel.

Griechenland.

Spuren religiöser Auffassung des staatlichen Lebens finden wir für die ältesten Zeiten auch bei den Griechen. Alle Herrschergewalt, singen die Dichter, kommt vom Zeus (Διόθεν), dem König der Könige (ἄναξ ἀνάκτων); ist Zeus Tochter (Διὸς θυγάτηρ ἡ βασιλεία). Zeus ist gewissermassen der erste πολιεύς, mit dem das staatliche Leben (das κοινῇ πολιτεύεσθαι) beginnt, während unter Kronos im goldenen Zeitalter nur die Familienherrschaft (das οἰκοκρατεῖσθαι) waltete [1]); Zeus ferner ist die Wurzel alles Rechts [2]). Desshalb führten denn auch die griechischen βασιλεῖς ihre Abstammung zu den Göttern hinauf. — Den Willen derselben aber offenbarten die Orakel. Keine wichtige Staatshandlung wurde vorgenommen, ohne zuvor den Gott zu Delphi oder Dodona gefragt zu haben. Delphi insbesondere in Verbindung mit dem Amphiktyonengerichte war lange Zeit hindurch eine gewaltige Macht und ein geistig einender Mittelpunkt für das in kleine Staaten zersplitterte Griechenland [3]). Willkührlich

1) *Homer.* Iliad. XVI, 233 sq. *Aeschyl.* Agamemn. 42 sq. Suppl. 582. Pers. 5. *Schol. Aristoph.* aves 1540.

2) So noch Chrysipp bei *Plutarch* de Stoic. repugn.: Οὐ γὰρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδὲ ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς. *Kreuzer* a. a. O. II. S. 508.

3) *Pausan.* X, 8.

schaltete die Pythia mit den Völkerstämmen, sandte sie in die Nähe und in die Ferne zu neuer Ansiedelung, ungeachtet ihres Widerstrebens [1]), sandte sie in den Krieg, rieth zu andern Malen davon ab [2]), rief neue Dynastieen, wie die Herakliden, auf die Throne, bestätigte Usurpatoren, wie Gyges, der den Kandaules stürzte, ja wirkte sogar Revolutionen [3]), denn Gottes Wille ging den Hellenen vor Menschenrecht (τὰ τοῦ θεοῦ πρεσβύτερα ἐποιεῦντο ἢ τὰ τῶν ἀνδρῶν), dergestalt, dass sie in diesem Falle selbst Pflichten der Pietät missachteten [4]). Wer nun eigentlich hinter dem sich offenbarenden Gotte zu Delphi, Dodona u. s. w. steckte, und seine χρηστήρια und λόγια lenkte, ist nicht schwer zu sagen, wenn man festhält, dass der König und später der dazu bestellte Archon (ἄρχων βασιλεύς) oberster Priester war, und im Ganzen genommen die Geistlichen bestellte. Er hatte die Besorgung des öffentlichen Gottesdienstes; unter seiner Obhut standen die Orakel und Mysterien, die Eleusinien, Dionysien und Lenäen; zu seiner Hegemonie gehörten alle Ver-

---

1) *Herodot.* IV, 150. 155 ff. (Die Theräer werden nach dem ihnen bis dahin gänzlich unbekannten Libyen geschickt.)

2) *Herod.* V, 89. VII, 220.

3) *Herod.* I, 7 („Ἡρακλεῖδαι ἔσχον τὴν ἀρχὴν ἐκ θεοπροπίου, ἐκ δούλης τε τῆς Ἰαρδάνου γεγονότες“.) *Herod.* I, 13: Gyges stürzt den Kandaules. Als das Volk, darüber aufgebracht, zu den Waffen greift, erkennt das χρηστήριον Gyges als König an, καὶ ἐβασίλευσεν οὕτω Γύγης. Im fünften Gliede aber sollten die gestürzten Herakliden Rache nehmen an Gyges Nachkommen.

4) *Herod.* V, 63 (Sturz der Pisistratiden in Athen).

brechen gegen die Religion (γραφαὶ ἀσεβείας), sowie alle Vergehen, die damit in Zusammenhang waren, sogar die γραφαὶ φόνου (Blutschulden).[1]) Ja, wir müssen aus dem Titel des genannten Archonten[2]) schliessen, dass das Cultuswesen der Hauptberuf der griechischen Könige war. Auf die Verbindung der Amphiktyonen mit dem Pricsterthume ist bereits hingewiesen worden. Eine Priesterkaste wie in Indien und Aegypten gab es bei den Griechen nicht; die Religion war wie in Rom Staatssache. Ja die Orakel konnten sogar nur wegen Staats- und Regierungsangelegenheiten, nicht auch wegen häuslicher Angelegenheiten befragt werden. Wollte man sich wegen eines Kaufes oder einer Erbschaft Rath holen, so schwieg der Gott.[3])

Allein diese ältere Auffassung wurde später durch zwei gewichtige Momente gänzlich in den Hintergrund gestellt. Zunächst wurde sie schon dadurch verdrängt, oder wenigstens auf eine nichtsbedeutende rein religiöse Ansicht reducirt, dass die königlichen Verfassungen in republicanische umgewandelt wurden; denn eine Volksherrschaft, welche eine religionsstaatliche Verfassung zur Grundlage hätte, scheint nach *K. S. Zachariä's*[4]) richtiger Bemerkung in das Gebiet des Unmöglichen zu gehören. Sodann aber dadurch, dass es die Philosophie, die alte Feindin der positiven Religionen, wagte, sich als freie Forschung dem Volksglauben entgegenzustellen. Eine kräftige Offenbarung

1) *Meyer* und *Schömann* Attischer Process S. 47 ff.

2) Die übrigen Archonten führten bekanntlich die Namen: ἐπώνυμος (der Vorsitzende), πολέμαρχος, θεσμοθέται.

3) *Plutarch.* de pyth. orac. 26.

4) Vierzig Bücher v. Staate Bd. 3. S. 151. Note 1.

lässt ihrem Begriffe zufolge keine widerstrebende Philosophie aufkommen; denn es wäre widernatürlicher Unsinn, wollte man neben die göttliche Weisheit menschliche Einsicht setzen, wollte man jene vielleicht gar durch diese meistern: Rationalismus und Offenbarung sind sich widersprechende Dinge, es kann also jener immer erst dann aufkommen, wenn der Glauben an diese in seinen innersten Tiefen erschüttert ist. Daher gab es in den Landen, welche wir bereits berührt haben, gar keine selbstständige Forschung, welche auf den Namen Philosophie wahrhaft Anspruch machen könnte, selbst nicht da, wo sich, wie in China, neben der alten Reichsreligion andere Glaubenssysteme eingebürgert haben.

Abweichungen von dem orthodoxen Glauben kamen, wie Das in der Natur der Sache liegt, in Griechenland schon mit dem ersten Erwachen der Philosophie vor; sie beginnen bereits mit Thales von Milet, „qui primus de talibus rebus *quaesivit*“ [1]), und mit der von ihm gegründeten ionischen Schule (Anaximander, Anaximenes, Pherekydes, Empedokles u. s. w.), etwa 600 Jahre vor Chr. Allein diese Männer glaubten in der That so wenig sich von dem positiven Boden zu entfernen, wie viele unserer jetzigen, für streng kirchlich sich ausgebenden Richtungen, wenn sie sich unter Zeus den das All bewegenden Logos (νοῦν τοῦ κόσμου) dachten, welcher die Welt aus dem Urwasser gebaut habe [2]), oder ihn zum Aether (τὸν ἀέρα)

1) *Cicero* de natura Deorum I, 10.

2) *Brandis* Geschichte der Philosophie Th. 1. S. 118 ff. *Krische* Die theologischen Lehren der Griechischen Denker S. 34 ff.

machten, aus welchem ewig unveränderlichen Urgrunde des Seins dann die übrigen Gottheiten (οὐράνιοι θεοί), d. h., wie hinzugesetzt wird, die Weltkörper (οὐρανοί, ἀστέρες) entstanden seien[1]). Nicht entfernt beabsichtigten sie die Götterwelt zu leugnen oder sich sonst in Opposition mit der Staatsreligion zu setzen[2]); allein jener natürliche Trieb, das Unglaubliche und Widersinnige auf positivem Boden in Einklang zu bringen mit dem eigenen, wirklich oder vermeintlich bessern Fürwahrhalten, verleitete sie mehr oder weniger unbewusst zu der Untreue, in die Mythen, statt sie auszulegen, subjective Meinungen einzulegen. Ihr Wille, ihr Zweck war gut, das Mittel konnte auf die Länge der Zeit nicht Stich halten. — So wurden denn auch gar bald mit bestimmtem Bewusstsein die ersten destructiven Angriffe auf den gesammten Mythos durch den, von den Kirchenvätern hochgefeierten Eleaten Xenophanes gewagt. Xenophanes ist das Göttliche (ὁ θεὸς), womit er pantheistisch das All (ἕν καὶ πᾶν, τὸν ὅλον οὐρανόν) identificirt, ein allmächtiger, allwissender, Alles umschwingender und regierender, vollkommener und einiger Geist. Danach musste er nothwendig gegen die Annahme anthropomorphischer Götter eifern, ja eine Mehrheit des Göttlichen sowohl von ungleicher als auch von gleicher Vollkommenheit verwerfen. Homer und Hesiod, die heiligen Sänger,

---

1) *Brandis* S. 137 fg. 143. 146. *Buhle* Gesch. d. Ph. Th. 1. S. 203. Bei Empedokles wird Zeus zu einem feurigen Aether (πῦρ), Hera zur Erde, Aidoneus zur belebenden Luft. *Brandis* S. 198. *Krische* S. 116 ff.

2) *Augustin.* de civitate Dei VIII, 2: Anaximenes — nec Deos negavit aut tacuit.

werden bereits so keck von ihm ironisirt und geschmäht, dass er sich den Beinamen Ὁμηραπάτης ἐπισκώπτης verdiente [1]). Anaxagoras von Klazomenä, durch Xenophanes angeregt, brachte es bereits dahin, dass er wegen seiner Irreligiosität (ἀσεβεία) aus Athen verbannt wurde [2]). Es hinderte nicht, dass Pythagoras in dieser Hinsicht denselben Weg betrat. Er gründete nicht bloss eine Schule, sondern auch seinen berühmt gewordenen Bund, dessen Sitz in Kroton war, der sich aber über das gesammte Grossgriechenland verbreitete. Er zerfiel in eine esoterische und eine exoterische Classe, denn schon war es dahin gekommen, dass man auf die Massen, ja sogar die Frauen [3]) influirte, und mit der Menge zu operiren suchte, so dass die Gegner den Bund als eine συνωμοσία κατὰ τῶν πολλῶν [4]) charakterisirten und anklagten. In der That war er auch eine, Religion und Staat gleich gefährliche geheime Verbindung („coetus clandestinae conjurationis"). [5]) Streng organisirt, durch einen heiligen Eid zusammengehalten („sodalitii juris sacramento quodam nexi") [5]), wollte man die Regierungen vorwärts drängen, wo nicht stürzen („civitatem in se converterunt") [5]). Daher stützte sich Pythagoras vorzugsweise auf die unzufriedene aristo-

---

1) *Brandis* S. 360 ff. *Krische* S. 86 ff.

2) *Diogen.* Laërt. II, 12. *Plutarch.* Pericl. c. 32. Ob Xenophanes aus diesem oder andern Gründen aus seiner Vaterstadt Kolophon vertrieben wurde, steht dahin. Vgl. *Diogen.* L. IX, 18: „οὗτος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος".

3) *Jamblichi* vita Pythag. (ed. Kiesiling) 170.

4) *Apollon.* 6. *Jambl.* 260.

5) *Justin.* XX, 4.

kratische Jugend; die engere Verbindung der Esoteriker bestand nur aus Jünglingen, 300 an der Zahl[1]). Merkwürdig ist dabei noch Dieses, dass Pythagoras, um als reformatorischer Prophet, als göttlicher Gesandter auch auf die noch Gläubigen einzuwirken, es nicht verschmähte, Wunder zu thun und sich einer besondern Divinationsgabe („etiam augur vellet esse" *Cic.* de Div. I, 3), ja sogar einer Verbindung mit Apollo zu rühmen; dass er seine Lehren und Vorschriften von der delphischen Pythia empfangen haben wollte; seine Jünger sie daher für göttliche Gesetze (θείας ὑποθήκας) ausgaben[2]). Den äussern Bund konnten die Staatslenker auflösen, seine Glieder konnten sie verfolgen, ja dem Richtschwerte übergeben, den innern Unglauben vermochten sie durch keine Art des Schreckens zu brechen[3]). Durch alle philosophischen Schulen pflanzte er sich fort, selbst die Dichter wurden ergriffen; die Dramatiker trugen ihn dem grössern Publicum in leicht fasslicher Form vor. Pindar ändert mehrere Mythen ab, weil sie seinen reinern Vorstellungen von der Würde der Götter und Heroen nicht entsprachen, und also nach seiner Meinung unwahr sein mussten. Aengstlichen Gemüths- und aus dichterischen Rücksichten zweifelt er zwar nicht, dass der Mythus wirklich ein Factum erzähle; er glaubt aber doch, dass das Factum in manchen Fällen gleich anfangs oder später durch Unverstand und

1) *Jambl.* 254. 260. *Diog.* L. VIII, 3. *Justin.* l. c.

2) *Brandis* S. 429. Note ff. 433. Note pp. S. a. *Jambl.* v. Pyth. 135.

3) Vgl. überh. *Krische* de societatis a Pythagora conditae scopo politico.

üblen Willen entstellt worden sei, besonders auch von dem „süssredenden“ Homer. Nicht der Mythos ist ihm göttliche Offenbarung, aber in dem Mythos sucht er sie; danach musste er nothwendig Wahres von Unwahrem scheiden [1]). Schlimmer steht es mit Euripides, während Aeschylos und Sophokles, nach ihren Dramen zu urtheilen, zu den Altgläubigen zu zählen sind. Euripides macht zwar für seine Dichtungen denselben Gebrauch von der mythischen Religion, wie Jene; aber er macht zugleich mit freier Willkühr und ohne Scheu Alles aus ihr, was sein subjectives Ermessen im Augenblick für dienlich erachtet. Die Götterwelt ist somit bei ihm nur die appretirte Folie für seine Vernunftgedanken. Daraus ist es zu erklären, dass ihm Zeus bald der Aether, wie den ionischen Physiologen, bald aber auch wieder die Nothwendigkeit der Natur, bald der Verstand der Menschen ist; daher auch die willkührliche Verbindung verschiedener Göttergestalten zu *einer*, die θεοκρασία [2]).

Auf die Philosophen zurückzukommen, so erneuerten sich die Angriffe zunächst in der Stoa. Zenon verwarf kurzweg den gesammten Staatsglauben, die positive Götterwelt und die althergebrachten Vorstellungen von ihr, insonderheit Hesiods Theogonie; denn weder Zeus, noch Hera noch Hestia, noch irgend ein vulgäres Götterwesen zählte er unter die Götter; es seien vielmehr diese Namen in einer gewissen Bedeutung unbeseelten und stummen Dingen in der Natur beigelegt, und so von den Menschen

1) *Otfr. Müller* Prologomena zu einer wiss. Mythologie S. 87.

2) *Otfr. Müller* S. 91.

selbst gebildete, nicht wirklich exsistirende Persönlichkeiten abstrahirt worden. Es gebe nur Naturgesetze, die man, wenn man wolle, göttliche nennen könne; denn allerdings durchdringe das All eine mit göttlicher Kraft regierende höchste Vernunft, welche er, Lactanz zufolge (de vera sapient. c. 9.), nicht νοῦς sondern λόγος oder, an das Positive sich anschliessend, den Geist des Zeus (animum Jovis), den Physiologen sich accommodirend, Aether (Ζεὺς αἰθριος) nannte, deren Freiheit aber, wie bei Hegel, darin besteht, dass sie macht, was sie machen muss (quem et fatum et necessitatem rerum nuncupat), auch, wie bei Hegel das absolute Denken, Nichts denkt, sondern eben nur Denken ist (nihil sentiens Deus) [1]). Er verlacht deswegen die Meinung Derer, die wähnen, die Gottheit käme uns entgegen bei unsern Wünschen, Gebeten und Gelübden [2]). — — Persäus, ein Schüler Zenons, schrieb ein

---

1) So auch nahm nach *Cicero* Nat. Deor. I, 14 Ariston, Zenons Schüler, an: nec in diis sensum esse, und zweifelte überhaupt, deus animans necne sit.

2) *Cicero* de natura Deor. I, 14: Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria. — Atque hic eadem alio loco aethera deum dicit esse, si intelligi potest nihil sentiens deus, qui numquam nobis occurrit neque in precibus neque in optatis neque in votis. Aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Jovem neque Junonem neque Vestam neque quemquam, qui ita

Buch über den Unglauben (περὶ ἀσεβείας) [1]), worin er die Ansicht auszuführen suchte, dass man die Menschen, welche durch nützliche Erfindungen zur Förderung und Erleichterung des Lebens beigetragen, nach ihrem Tode für Götter gehalten, auch die Dinge selbst, welche zum Nutzen und Heil der Menschheit gedient, mit Götternamen bezeichnet habe [2]); während die Stoiker Chrysipp und Diogenes Babylonius, den Physiologen sich wieder nähernd, die Fabeln („fabellas") des Orpheus, Musäus, Hesiod und Homer ihrer Philosophie zu accommodiren suchten, indem sie z. B. den Zeus wieder zum Aether, Poseidon zu dem die Meere durchströmenden Elemente, Demeter zur Erde stempelten, im Uebrigen aber sich entschieden pantheistisch aussprachen („ipsum mundum Deum esse"). [2])

Einen neuen Aufschwung erhielt die Philosophie durch den tief sittlichen und, mehr als seine Vorgänger, von Achtung vor den gegebenen Verhältnissen erfüllten, dennoch aber, wie er selbst zugestand, unpraktisch idealistischen Sokrates. Nur mit Vorsicht und schonend rüttelt er an der mythischen Religion; er nimmt die Götterwelt an, ja sogar Offenbarung durch die Orakel [3]), aber es sind ihm freilich die Götter die ungeschriebenen Gesetze, welche

---

appelletur, in deorum habet numero: sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina. Vgl. *Krische* S. 366 ff.

1) *Diogen.* Laërt. VII, 36.

2) *Cic.* eod. I, 15.

3) *Xenoph.* Memorab. IV, 7, 10.

die Welt regieren [1]). Ueber ihnen erhebt sich das absolut Göttliche (τὸ θεῖον) als die durch das All verbreitete, die Welt ordnende, nichts bedürftige, ihrer selber und aller Dinge mächtige Vernunft (φρόνησις).[2]) Solche Vermittlung zwischen Religion und Philosophie aber schien den Staatslenkern nicht die rechte; sie wollten nun einmal, zu dieser Einsicht war man zu spät gekommen, gar keine Philosophie. Athen seufzte damals unter dem Joche der dreissig Tyrannen. Obwohl im Herzen, ja zum Theil ohne Hehl, ebenso und noch weit mehr ungläubig, wie Sokrates, zum Theil (Kritias, Charikles u. s. w.) alles Glaubens baar und ledig, hielten sie doch alte Zucht und Sitte, altes Herkommen und alte Treue für schlechthin unverträglich mit Philosophie, mit jedwedem Ankämpfen gegen den alten vom Staate fort und fort zu schützenden Volksglauben; denn war diese geistige Bewegung auch keine gewissenlos niedertretende, wie die des Kleon und Alkibiades, so war sie doch — eine Bewegung. Ein Mann, wie Sokrates, rein in Wort und That, die edelste Moral predigend, erschien hier als der gefährlichste von Allen. Mochten junge Hitzköpfe sich überstürzen, mochten Andere, wie die Kyniker [3]), sich durch ihre Lebensweise unmöglich machen:

---

1) *Xenoph.* Memoral. IV, 4, 19: ἐγὼ μὲν — θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους ἀγράφους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι κτλ.

2) *Xenoph.* ib. I, 4, 17. 6, 10. IV, 3, 13.

3) Unter ihnen ragt indessen der Gründer der kynischen Schule, Antisthenes, sowohl durch Sitte wie durch Lehre hervor. Auch verhielt er sich durchaus nicht offensiv gegen die Staatsreligion, nahm vielmehr, ähnlich wie die Scholastiker des Mittelalters, gewissermassen zwei Wahrheiten, eine theologische

über kurz oder lang vernichteten sie sich selbst in der öffentlichen Meinung; ohne allen Schaden konnte man sie „zum abscheulichen Exempel“ fortwirthschaften lassen; je weiter sie gingen, desto besser! Nicht so, wie gesagt, bei dem ruhigen Sokrates, der bereits alle Intelligenz an sich zog. Er musste durchaus unschädlich gemacht werden. Zunächst suchte man indirect durch alle zu Gebote stehende Mittel ihm Freunde zu entziehen, und eines grossen Sieges erfreute man sich wenigstens dadurch, dass es gelang, Aristophanes als Ueberläufer zu gewinnen. Mit der Schärfe seiner tief eindringenden Satire musste er die Philosophie überhaupt, als höchstens zu einer Gymnastik des jugendlichen Verstandes nütze, weiser Männer aber gänzlich unwürdig, verlachen und geisseln. Ja, jener bittere Spott und Hohn, ernster Widerlegung unwürdig, wie er stets sich einstellt, wenn Gründe fehlen, wurde nicht verschmäht. Auch die Wolken des Aristophanes zeugen davon, dass man, wenn man nur will, *Alles* lächerlich machen kann! Doch das Mittel war lange nicht ausreichend, wenn auch Viele anfingen, Sokrates zu verkennen. Daher musste ein directer Angriff von der Staatsgewalt gewagt werden. Die Rede- und Lehrfreiheit wurde eingeschränkt, namentlich sollte Sokrates seine Dialektik (λόγων τέχνην) fürder nicht mehr vortragen [1]). 403 fiel die Herrschaft

und eine philosophische, jede mit eigenthümlichen disparaten Grundlagen nebeneinander an. (*Cicero* nat. Deor. I, 13: A. — populares deos multos, naturalem unum esse dicens etc.) Während seine Nachfolger (Diogenes von Sinope, Krates u. s. w.) alle Dogmatik aufhoben, und sich allein mit der Ethik beschäftigten. *Diog.* Laërt. VI, 103.

1) Eod. I, 2, 31.

der 30 Oligarchen, aber nicht die gegen die Philosophie gerichtete Politik. Als Sokrates weder zur freiwilligen Verbannung noch auch zum gänzlichen Aufgeben seiner Forschungen und Lehre zu bewegen war, entschloss sich das neue Regiment zum Terrorismus. Waren die Prämissen der Regierung richtig, und liess sich noch retten, was unwiederbringlich dahin war, so war auch die neue Massnahme, zu der man schritt, in nothwendiger Folge durchaus consequent; waren die Voraussetzungen faul, so musste, was geschah, als Aufopferung eines Märtyrers, als höchste Grausamkeit erscheinen, und die Regierung, welche sie verhängte, der Verachtung Preis geben. Die gerichtliche Anklage (δίκη ἀσεβείας) lautete, wie gegen Anaxagoras, auf Atheismus an Stelle der vom Staate angenommenen Götter und Aufwiegelung der Menge, insonderheit der Jugend [1]). Man war ziemlich einig, dass Zuerkennung von Gefängniss die höchste Strafe sein dürfe, völlig genügend, um abzuschrecken. Ja die Meisten wollten nur Geldstrafe. Als aber Sokrates die Abschätzung der Summe, der er sich schuldig erachte, mit Indignation zurückgewiesen hatte, erfolgte das Todesurtheil der erbitterten Richter.[2]) So starb der Mann, sagt Platon, der im Tode der edelste, im Leben der weiseste und gerechteste war. — — Wie sehr in der That der Deismus und Pantheismus den denkenden Theil der Nation ergriffen hatte, und nicht mehr auszurotten

---

1) *Platon*'s Eutyphron 2: „Φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν". *Apolog.* 11.

2) Vgl. *Meier*'s und *Schömann*'s Att. Process S. 182. *Brandis* Th. 2. Abth. 1. S. 26 ff.

stand, wie sehr man Sokrates Lehren huldigte, Das konnte man nach seinem Tode an dem Fortgange der Philosophie abmessen. Die Akademie wie der pyrrhonische Skeptizismus waren, was ihre negative Richtung gegen die Religion betrifft, in allen Hauptpunkten übereinstimmend, wenn auch der letztere, in das Stadium des Ueberdrusses und der Verzweiflung an den philosophischen Bestrebungen eintretend, vermöge des, aus seinem subjectiven Idealismus und Identitätssysteme [1]) entspringenden Satzes: „es giebt für den Menschen keine objective Wahrheit", sich mehr indifferent gegen die positiven Dogmen verhielt [2]). Platon dagegen behält die Götternamen bloss bei, um damit die, seiner Ansicht nach beseelten Weltkörper zu bezeichnen. Ueber ihnen steht ihr Schöpfer, der göttliche Geist (δημιουργὸς), d. h. die Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), als untheilbare Einheit. [3])

Keine Schule aber ging weiter als die des Protagoras, eines Zeitgenossen des Sokrates, und später die der Kyrenaiker. Protagoras erachtete es, nach den wenigen Berichten zu urtheilen, welche wir über ihn haben, für transscendent, ob es persönliche Götter, oder nur bewusstlos wirkende Naturkräfte gebe, was Demokrit, sein Lehrer,

---

1) Pyrrhon soll, was Fichte auch hätte thun dürfen, auf Abgründe und entgegenkommende Wagen zugegangen sein, da ja die Annahme, dass unseren Vorstellungen von Gegenständen Objecte ausser uns entsprächen, trügerisch sei. Hier erhebt er sich also über die reine Skepsis, denn diese lässt es nur dahin gestellt, ob und was ausser uns real ist.

2) *Diogen. L.* IX. *Sext. Empir.* adv. Math. IX et X.

3) *Brandis* II, 1. S. 323 ff.

annahm.[1]) Diogenes, welcher sich den Beinamen der Atheist erwarb, gerieth sogar in eine absolute Verneinung[2]); ja selbst Kritias, der talentvollste unter den dreissig Tyrannen, sprach, wie wir vorhin sahen, unverholen allem Glauben an die Götter Hohn, indem er ihn geradezu für die Erfindung weiser Staatsmänner des öffentlichen Wohls wegen ausgab, damit, wo weder die Vernunft ein Zügel der Leidenschaften sei, noch die weltlichen Gesetzesvorschriften und Strafen ausreichten, aushülflich die Schrecken des Tartarus und der Zorn der Götter zur Ordnung und Pflicht führen möchten. So werde der ganze Volksglauben mit allen seinen Vorurtheilen, seinen Ammenmährchen und seinem Spinnstubengeschwätz durch das Gebot der Politik erhalten.[3]) Dass Kritias der Tyrann diese seine Ansicht freilich nur den Eingeweihten offenbart haben wird, geht daraus hervor, dass auch er Erhaltung des Volksglaubens für ein *Gebot* der Politik ansah; und erst Polybius suchte sie, in wissenschaftlicher Form, dem gesammten gebildeten Publicum zugänglich zu machen[4]). — Prodikus

---

1) *Cic.* N. D. I, 12. 23. 42. 43. *Sext.* Emp. IX, 19 sq.

2) *Cic.* l. c. I, 23. 42.

3) *Sext.* Emp. adv. Math. IX, 54: Κριτίας, εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων, δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπισκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεόν. *Cic.* l. c. I, 42: Quid ii, qui dixerunt, totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicae caussae, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret.

4) *Polyb.* VI, 56. Vgl. *Ad. Schmidt* Gesch. der Denk- und Glaubensfreiheit S. 239.

Chius dagegen, der Dichter des Herakles am Scheidewege, glaubte, wie etwa jetzt L. Feuerbach, die Menschen hätten sich Personificationen Dessen gebildet, was ihnen wohlthätig oder zuträglich erschienen sei, und diese *ihre eigenen Gebilde* dann als Götter angebetet [1]). Noch kühnere und auf die Massen berechnete Angriffe zum Umsturz der bestehenden Religion machten endlich die Kyrenaiker. Schon Aristipp, der Stifter der kyrenaischen Schule, dieser feine Weltmann, huldigte vollständig dem pragmatischen Eudämonismus. Ein an und für sich seiendes δίκαιον, Das war die neue Lehre, ein ungeschriebenes Gesetz der Götter (ἄγραπτα νόμιμα τῶν θεῶν) gebe es nicht, vielmehr sei das Gerechte nur des Nutzens wegen durch Satzung oder Gewohnheiten der Menschen eingeführt worden. Da nun der Nutzen sich nach Zeit und Ort verändere, so könne es kein allgemeines Gerechtes, kein ἁπλῶς δίκαιον geben, wie es die Akademie angenommen hatte; lediglich und *allein* die Erfahrung beweise, was zweckmässig, d. h. gerecht (πολιτικὸν δίκαιον) sei; an sich sei was für gerecht ausgegeben werde, ein Gleichgültiges (μέσον). [2]) Solche Grundsätze führte denn Theodor, wie später sein Schüler Epikur, weiter aus. Des Erstern Buch περὶ θεῶν war so scharf atheistisch geschrieben, dass der Areopag

---

1) *Cic.* l. c. I. 42.

2) Die Lehre stimmt soweit scheinbar mit der des *Hobbes* überein (de cive XII, 1). Allein Hobbes nimmt allerdings einen an und für sich bestehenden ethischen Unterschied des Erlaubten und Unerlaubten an; nur juristisch, meint er, existire kein Verbot ohne Staatssatzung, sei jegliche Handlung ohne solche Satzung ein Adiaphoron, was auch vollkommen richtig ist.

zu Athen ihn zum Tode verurtheilte.[1]) Unter den Anklagen scheint namentlich auch, nach Clemens von Alexandrien in seinen Stromata zu urtheilen, Verwerfung des Gebets und der Mysterien gewesen zu sein. Theodors Schüler, der zu des makedonischen Kassander Zeiten (300 v. Chr.) lebende, später nicht minder wie Xenophanes von den Kirchenvätern unpolitischer Weise gepriesene Messenier Euhemeros liess sich dadurch nicht abhalten, einen letzten Feldzug gegen den gesammten Mythos zu wagen. Ohne das Dasein eines Göttlichen überhaupt zu leugnen, suchte er in seiner heiligen Geschichte (ἱερὰ ἀναγραφή) auf echt rationalistische Weise *historisch* nachzuweisen, dass die Volksgötter früher Menschen gewesen seien, die man wegen ihrer Wohlthaten in Staatengründung und Gesetzgebung dankbar vergöttert habe; Zeus insbesondere, wollte er Glauben machen, sei ein alter König von Kreta gewesen, der durch List und Gewalt göttliche Verehrung zu erringen gewusst; er habe, behauptete er, sein Grabmal auf Kreta gesehn. Auf gleiche Weise wurde z. B. der Höllenhund Kerberos zu einer Schlange am Vorgebirge Tänaron, u. s. w.[2])

1) *Diogen.* Laërt. II, 97. 101. *Sext. Emp.* adv. Math. IX, 55.

2) Vgl. *Strauss* das Leben Jesu (3. Aufl.) Bd. 1. §. 2 u. 6 und seine gesammte schneidende Kritik der rationalistischen Interpretationsmethode.

3) *Diog.* Laërt. IV, 46 sq. *Sext. Emp.* adv. Math. IX, 51. *Cicero* de nat. D. I, 42: Quid? qui aut fortes, aut claros, aut potentes viros tradunt post mortem ad deos pervenisse, eosque esse ipsos, quos nos colere, precari venerarique soleamus, nonne *expertes* sunt religionum omnium? quae ratio maxime tractata est ab *Euhemero*. Ab Euhemero autem et mortes et sepulturae

Von solchen und ähnlichen Gedanken war damals die gesammte Schriftstellerwelt inficirt. Ephoros, Theopomp, Anaximenes von Lampsakos, Dionysios von Samos, Bion Borysthenites und Andere in ihren Geschichtsbüchern und sonstigen Schriften sollen ganz derselben Behandlung der Mythen gefolgt sein. Sie schieden willkührlich alles Wunderbare, Unmögliche, Phantastische, der Vernunft Widerstreitende, aus dem religiösen Dogma aus; alles Uebrige aber, so sehr es mit Jenem verflochten sein mochte, blieb ihnen als historischer wahrer Grund zurück, und diesen angeblichen factischen Ereignissen legten sie Motive unter, wie sie für ihre Zeit passten [1]). Beruhte gleich, wie es die halben Schritte des Rationalismus mit sich bringen, auch solche Manier, die sich für wissenschaftlich ausgab, gerade auf Unkritik und Untreue, auf willkührlichen Fictionen und Träumereien in nicht geringerm Masse, wie Das, was sie hinwegräumen sollte, so sehen wir doch aus dem Rufe jener Männer bei ihren Zeitgenossen, insonderheit aus der Begier, womit Euhemeros „heilige Geschichte“ in allen Kreisen des In- und Auslandes wahrhaft verschlungen wurde, wie sehr bereits der religiöse Skeptizismus in allen Gemüthern Wurzel geschlagen hatte, wie unwiederbringlich der „alte kindliche Glauben“ dahin war. Fortan blieb die Mythologie bloss Substrat und Schmuck der Poesie.

---

demonstrantur deorum. Ueber diese sepulcra siehe auch noch *Cicero* eod. III, 31 und *Luciani* Jupit. Tragoed. VI, 279 ed. Bipont.

1) *Otfr. Müller* Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie S. 97 ff.

Mit solchem Unglauben ging gleichen Schritt der Verfall der Orakel und des äussern Götterdienstes. Schon zur Zeit der Pisistratiden galt die Pythia allgemein für bestechlich. [1]) Schon Epimenides von Gnossos, als ihm zu Delphi ein zweideutiges und dunkles Orakel ertheilt worden war, hatte sich durch ein Spottgedicht revanchirt [2]). Man fing an, den Dreifuss durch unwürdige und unfromme Fragen zu entweihen, durch sophistische in Versuchung zu bringen. Während sonst nur über Staatsangelegenheiten gefragt worden war, gingen jetzt die Privaten zur Pythia, sie zu befragen über verborgene Schätze und dergleichen, gleich als sei sie eine gemeine Wahrsagerin geworden [3]). Der Gott zu Delphi schien in der That auch die Zeit zu begreifen. Denn er fing an, mit Denen zu sympathisiren, welche an seinem Sturze arbeiteten. Bekannt ist sein Ausspruch: wohl sei Sophokles weise zu nennen, weiser aber sei Euripides, und der weiseste aller Sterblichen Sokrates [4]).

Was hatte es nun geholfen, dass man Anaxagoras nach Lampsakus verbannte? — — Nichts, als dass er der Volksmeinung im Lichte eines unschuldig Verfolgten erschien; Nichts, als dass die Lampsakener ihm zu Ehren Altäre *dem Geiste* (νοῦς) *und der Wahrheit* widmeten [5]).

---

1) *Herodot.* V, 63. 66.

2) *Plutarch.* de defect. oracul. 1.

3) Eod. 7. de pyth. or. 28.

4) Σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης, Ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

Vgl. *Brandis* a. a. O. Th. 2. S. 15.

5) *Aristot.* Rhet. II, 23. *Diog.* II, 15. *Aelian.* Var. Hist. VIII, 19.

Was half es, dass man Sokrates dem Tode weihte? — Verachtung traf seine Ankläger; das reuige Athen setzte seinem Andenken eine eherne Statue, das Werk des Lysippus; das aufgehobene Richtschwert erwies sich als zweischneidig, und fiel auf die Richter zurück. [1]) Was half es, dass man Protagoras als Gottesleugner aus Athen verbannte, seine Schriften auf öffentlichem Markte feierlichst verbrannte [2]); was, dass man Theodor verurtheilte; was, dass man das Denken, Forschen und Lehren in bestimmte Grenzen einzuschliessen trachtete? Was, dass noch Plutarch, der Priester des Apollo, den Riss in das alte Dogma durch Mystik zu bemänteln suchte [3]), wenn fast zu gleicher Zeit Lukian unangefochten seinen beissenden Spott über die gesammte alte Götterwelt ausgiessen durfte? Wo das bisher Heilige sogar carikirt wird, und man sich an dem Treffenden solcher Carikaturen gefällt, da hat die Philosophie lange schon den Sieg über die Religion errungen, mag immerhin sie den Namen nach noch fortbestehen, oder vielmehr, da Niemand sich beengt fühlt durch sie, da namentlich aller Regierungszwang als fruchtlos weggefallen ist, sich *fortschleppen*.

Und welches war nun seit den Anfängen dieser geistigen Umwälzung die griechische Ansicht über den Staat? — Der Staat sei ein Werk von Menschenhänden; die Menschen hätten ihn des Nutzens wegen gegründet. Diese Ansicht

---

1) *Diog.* II, 43.

2) *Diog.* IX, 52. *Sext. Emp.* adv. Math. IX, 56. *Cicero* N. D. I, 23.

3) Seine Schutzschriften für das Pythische Orakel und über Isis und Osiris.

der Sache erscheint den griechischen Philosophen bereits so unzweifelhaft, dass sie sich wenig Mühe geben, sie irgend zu beweisen. Desshalb erfuhr sie denn auch, wie bei den Römern, keine besondere Cultur, wodurch sie mit klarem Bewusstsein näher festgestellt und analysirt worden wäre. Namentlich wurde sie nicht dazu benutzt, die Volkssouverainetät, welche ohnehin in den griechischen Republiken feststehen musste, aus ihr zu deduciren.

Die beiden grössten Repräsentanten griechischer Staatsweisheit, Platon und Aristoteles, mögen diese Behauptungen beweisen. Was zunächst Platon betrifft, so wird es vollkommen genügen, wenn wir uns nur auf folgende Stellen aus dem zweiten Buche seiner Politeia beziehen. Seite 92 (der Astschen Ausgabe von 1822) daselbst heisst es nämlich wörtlich: „Es entsteht aber, wie ich glaube, ein Staat, weil Niemand durch sich allein zulängliche Kräfte und Mittel (die αὐτάρκεια) zu einem sichern und angenehmen Leben hat, sondern Vieler dazu bedarf. Wenn also auf diese Weise Einer den Andern heranzieht, und Viele als Genossen und gegenseitige Schützer auf einem und demselben Gebiete sich vereinigen, nennen wir ein solches Zusammenwohnen einen Staat. Gründen wir deshalb in Gedanken einen Staat, denn offenbar gründet ihn unser Bedürfniss: Erwerb der Nahrung, Wohnung, Kleidung u. s. w.“ Noch deutlicher aber tritt die Platonische Ansicht in den Worten hervor: „nachdem die Menschen gegenseitig Unrecht gethan und gelitten, däuchte es ihnen zuträglicher, einen Vertrag abzuschliessen, dass sie gegenseitig weder Unrecht thun noch leiden wollten. [1])

1) — ἄκουε, τί τε ὂν τυγχάνει καὶ ὅθεν γέγονε

Aristoteles beginnt seine Πολιτικῶν βιβλία sogleich mit den Worten: „da wir sehen, dass jeder Staat auf einer Vereinigung (κοινωνία) beruht“. Dennoch soll Aristoteles nach der gewöhnlichen Meinung zwar nicht der theokratischen Auffassung, aber doch auch nicht der Vertragstheorie über die Begründung der bürgerlichen Ordnung huldigen, vielmehr jener Ansicht sein: der Staat sei ein Naturgebilde, welches dergestalt mit dem Organismus der Natur gegeben sei, dass der Mensch so durchaus nothwendig als in einem Staate exsistirend gedacht werden müsse, wie er als körperliches Wesen nur als im Raume exsistirend angenommen werden könne. Hiernach wird dann weiter angenommen, Aristoteles setze den Staat dergestalt als uranfänglich, dass er gewissermassen wie der Raum oder die ganze Natur schon vor allen Menschen vorhanden sei, und diese sofort mit ihrer Exsistenz in ihn hineinfielen, er sie als Theile umschliesse und sich über ihnen erhebe, nicht aber von ihnen durch Vereinigung und Aneinanderschliessen begründet werde. Wie man nun sich nicht gegen die Natur und ewige Bestimmung der Dinge setzen könne, so auch nicht gegen den Staat. Das Alles soll aber daraus folgen, dass Aristoteles (Politik I, 1 §.

δικαιοσύνη. — — ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσι τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν, τὸ δὲ αἱρεῖν, δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις, μητ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι, καὶ ξυνθήκας αὐτῶν· καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα, νομιμόν τε καὶ δίκαιον. Seite 70 der Astschen Ausgabe. Vgl. damit das achte Buch S. 442 der Astschen Ausgabe.

9 u. 12) sagt, es sei offenbar, dass der Staat zu den Dingen zu rechnen sei, welche φύσει seien, und dass der Mensch φύσει πολιτικὸν ζῶον [1]) sei, und ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην entweder schlechter oder besser als der Mensch sein müsse: ein Thier oder ein Gott. Denn in allen Menschen sei von Natur der Drang (ἡ ὁρμὴ) zum Staate, so dass, wer das Bedürfniss desselben nicht habe, oder sich nicht anschliessen *könne* (ὁ δὲ μὴ δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, ἢ μηθὲν δυνάμενος κοινωνεῖν) auch nicht Theil eines Staates sein könne. Sodann bezieht man sich noch darauf, dass Aristoteles (a. a. O. §. 11) sage: πρότερον τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστι· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. Allein diese Worte des grossen Politikers, näher und unbefangen angesehn, ergeben mit Evidenz, dass Aristoteles mit der Bezeichnung des Menschen als διὰ φύσιν ζῶον πολιτικὸν nur sagen will, der Mensch sei vermöge seiner Natur und Umgebung ein des Staats *bedürftiges* Wesen, die Natur habe ihn zum Staate geschaffen. Das „ἄπολις διὰ φύσιν" ist daher nicht sowohl zu übersetzen: „wer nicht im Staate lebt", vielmehr eher dahin zu verstehen: wer seiner Natur nach des Staats nicht bedürftig ist; das „ἄπολις διὰ τύχην" aher zeigt, dass Aristoteles allerdings besondere unglückliche Lagen (τύχη) annimmt, in denen auch eine Mehrheit von Menschon ohne Staat lebt, zu leben gezwungen ist. So versteht Aristoteles

1) Der Ausdruck kommt unter Andern auch bei Chrysipp vor. Vgl. L. 2. *Dig.* de legibus I, 3. Siehe übrigens *meine* Schrift über die Natur des Staats Seite 13 u. 14.

auch der überall scharf eindringende Hobbes, indem er ζῶον πολιτικὸν durch ad societatem aptum, natum übersetzt.

Solche Ansicht der Sache bei Aristoteles schliesst aber keineswegs mit Nothwendigkeit die Annahme der Vertragstheorie aus. Denn wie die Menschen, obwohl sie eines Obdachs zu ihrer Exsistenz bedürftig erscheinen, dennoch Wohnungen bauen müssen: so widerstreitet der blossen Staatsbedürftigkeit der Menschen, wie sie Aristoteles annimmt, durchaus nicht die Annahme, dass die Staaten erst gegründet sind von Menschenhand. Ja, es folgt aus der blossen Staatsbedürftigkeit noch nicht einmal mit Nothwendigkeit die Möglichkeit, geschweige die Wirklichkeit des Staats; denn, wie *Savigny* (System d. Röm. Rechts Bd. I. S. 19) richtig bemerkt, „mit dem Bedürfnisse ist noch nicht zugleich die Kraft der Befriedigung gegeben". Wir haben ja vielfach Bedürfnisse, dennoch sehnen wir uns vergebens nach ihrer Befriedigung. — Wichtiger und zweifelhafter erscheint die etwas dunkle Behauptung des Aristoteles, der Staat sei früher als die Familie und die einzelnen Menschen, da das Ganze früher sei, als seine Theile. Allein sicherlich soll damit nur gesagt sein, im Systeme (im Synthetismus) erscheine der Staat, der als Complex die Staatsglieder umfasse, als Prius, als Spitze und Anfang. Dass Aristoteles Meinung nicht sein kann, dem Ursprunge nach, also chronologisch so zu sagen, sei der Staat das Prius, Familie und Individuum das Posterius, Das ergibt sich wiederum mit vollkommner Evidenz daraus, dass er zu zeigen sucht (Pol. I, 1 §. 4 ff.), wie im Urzustande factisch der Staat aus der Familie hervorgehe. Nämlich die erste, und zwar thierisch instinctmässige (καὶ οὐκ ἐκ προαιρέσεως) Verbindung der Menschen sei die

zwischen Mann und Frau, der Procreation halber; die zweite natürliche Verbindung sei die, welche zwischen Herrn und Sclaven abgeschlossen werde, *natürlich*, weil der Ueberlegene von Natur Gebieter, der Schwache aber zum Gehorchen geschaffen sei [1]). Aus diesen beiden Verbindungen entstehe nun die Familie (οἰκία), aus mehreren Familien sodann zunächst eine κώμη; aus mehreren Dörfern oder Städten aber die κοινωνία des Staats (ἡ δ'ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη). Man sieht hieraus, dass sich Aristoteles die Vereinigung der Menschen zu Staaten viel freier denkt, als es die Vertragstheorie *im Allgemeinen* fordert; denn es tritt ihr *an sich* ein mehr oder weniger unbewusster (οὐκ ἐκ προαιρέσεως) Zusammenschluss der Menschen zum Staate durchaus nicht feindlich entgegen. Nach Aristoteles schliessen die Menschen mit Ueberlegung und Bedacht ihres gegenseitigen Nutzens wegen den Staatsvertrag, wie alle sonstigen Verbindungen (πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν) ab [2]). Sie wollen durch Vereinigung ihrer Kräfte sicher und wohl bei einander leben (γενομένη μεν πόλις οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν). [3]) Das ist der Unterschied

---

1) Die Annahme, die Sclaverei sei gerechtfertigt vor dem Forum der Vernunft, die wir bekanntlich als unbestritten im ganzen Alterthum finden, so dass die Römer das Sclavenrecht zu dem jus gentium rechneten, zeigt, wie abhängig philosophische Ideen von den jeweiligen factischen Verhältnissen sind, wie es nur auf Täuschung beruht, wenn man wähnt, die Vernunft sei im Stande, von der Erfahrung gänzlich zu abstrahiren.

2) *Aristot.* Pol. I, 1 §. 1.

3) Eod. §. 8. Siehe auch III, 5. 10. 14.

zwischen den politischen Verbindungen der Menschen und Thiere. Denn die „politischen“ Thiere, wie die Bienen, die Ameisen, die Kraniche u. s. w.[1]), fallen allerdings rein instinctmässig in ihren Staat hinein[2]). Den Menschen aber gab die Natur die Sprache (λόγον) und den Sinn für das Gute und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte (ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν).[3])

So stimmt denn Aristoteles in der That ganz mit Platon überein, der (de republ. VIII. pg. 438 Ast) die Ansicht Derer belächelt, welche wähnen, der Staat wachse wie eine Eiche oder ein Fels aus dem Schoosse der Erde hervor (ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι;).[4]) Der Staat ist ihm menschliche In-

1) Vgl. *Aristot.* Historia animalium I, 1, wo Aristoteles folgende merkwürdige Eintheilung macht: Die ζωα leben entweder heerdenweise (sind „ἀγελαια“) oder nicht. Die heerdenweise lebenden ζωα sind entweder politische, d. h. solche, welche an einem gemeinsamen Werke arbeiten, oder sporadische (σποραδικα). Zu den politischen Wesen gehört z. B. der Mensch, die Bienen, die Wespen, die Ameisen, die Kraniche. Von diesen wird wieder ein Theil monarchisch regiert, wie die Kraniche und Bienen, ein anderer Theil entbehrt dagegen eines Principats; dahin gehören z. B. die Ameisen.

2) Vgl. *Aristot.* Pol. III, 5, 10.

3) L. c. §. 10. 11.

4) Bekanntlich die v. *Savigny*sche Ansicht. Die geschaffene Ordnung der Dinge erzeugt die Staaten so mit innerer Nothwendigkeit, wie der Pflanzenkeim sich zur Pflanze, die Blume zur Blüthe entfaltet. Die erzeugende Triebfeder aber ist der in dem betreffenden Volke lebende und wirkende Geist, das

stitution, und der den ersten Anstoss dazu gab, war der Urheber des grössten Guts (ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος), denn ausserhalb des Staats (χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης) ist der Mensch das bedauernswürdigste Geschöpf. [1]) Aristoteles nimmt demnach sogar einen Naturstand an, und wenn er auch denselben nicht als statum integritatis, als goldenes Zeitalter, vielmehr als einen unvollkommenen Zustand ansieht, so ist er doch weit davon entfernt, zu glauben, der Mensch könne so wenig darin exsistiren, wie der Fisch ausserhalb des Wassers. Vielmehr *kann* er dem Staate aus dem Wege gehen, wenn er nämlich auf das ζῆν καὶ εὖ ζῆν Verzicht leisten will, wozu ein, allerdings unwiderstehlicher natürlicher Trieb ihn drängt. Das ist es, worauf Aristoteles alles Gewicht legt, Das, dass die bestehenden Staaten nicht widernatürlich sind. Das will er beweisen; dass der Staat auf freiem Vertrage ruht, setzt er als gewiss und unbestritten voraus. [2])

Volksbewusstsein. Ja, da die Erzeugung des Staats eine Art und zwar die höchste Stufe der Rechtserzeugung ist, so kann man den Staat als das rechterzeugende Volk in seiner leiblichen sichtbaren Gestalt definiren. *Savigny* heut. Röm. Recht Bd. 1. Kap. 2.

1) Eod. §. 12.

2) Ich verweise noch auf Pol. III, 5, 10: Εἰ μὲν γὰρ τῶν κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον κτλ., und III, 5, 14, wo es heisst: der überlegte Entschluss, zusammenzuleben, sei Vereinigung, Vertrag (ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις Φιλία), da nun Zweck des Staats das εὖ ζῆν, das ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς sei, so sei der Staat eine Vereinigung (κοινωνία) von Geschlechtern und Dörfern zu einem vollkommnen und ausreichenden Leben.

Dagegen liegt den Griechen im Ganzen genommen durchaus fern die Meinung, dass Gewalt, Unterjochung oder das Gesetz des Stärkern das schöpferische Element der Staaten sei. Es ist in dieser Hinsicht äusserst bemerkenswerth eine Stelle in *Xenophons* Memorabilien (I, 2 §. 40—46), wo erzählt wird, Alkibiades, kaum zwanzig Jahre alt, habe Perikles, seinen Vormund, einst gefragt, was denn eigentlich Recht sei (τί ἐστι νόμος;). Perikles habe erwiedert: Recht sei Das, was das Volk als gesetzgebender Körper oder wer sonst die gesetzgebende Gewalt des Staats in Händen habe, vorschreibe. Worauf Alkibiades weiter gefragt habe, ob auch, was ein Tyrann, der im Staate herrsche, vorschreibe, Recht sei. Und als Perikles auch Diess bejaht habe, habe Alkibiades weiter zu wissen gewünscht, was denn bei dieser Ansicht für ein Raum für Gewalt und Unrecht in politischen Dingen bleibe; ob es nicht Das sei, wenn der Stärkere den Schwächern ohne dessen Zustimmung mit Gewalt zwinge, zu thun, was ihm gefalle. Da habe Perikles erst verstanden, wohin sein Mündel ziele, und nachgegeben, dass, wenn ein Tyrann eine Staatsgewalt ohne Zustimmung der Bürger ausübe, Alles, was er vorschreibe, Unrecht sei, und endlich den Generalsatz aufgestellt: πάντα, ὅσα τις μὴ πείσας ἀναγκάζει τινα ποιεῖν, εἴτε γράφων, εἴτε μή, βία μᾶλλον ἢ νόμος εἶναι. — Doch sollen allerdings einzelne Sophisten, wie Kallikles, Thrasymachus und Glaukon, genau wie jetzt *Haller*, den Staat auf das Naturgesetz basirt haben, dass der Ueberlegene als solcher stets über den Schwächern herrsche. [1]) Auf den ersten Blick könnte man

1) Vgl. *Brandis* a. a. O. I. S. 543.

sogar versucht sein, Aristoteles anzuklagen, dass er sich bei seiner Grundlegung des Staats *nicht ganz* frei von dieser Theorie gehalten habe. Dennoch würde man diesem einsichtigen Politiker damit grosses Unrecht thun. Allerdings zwar entsteht nach ihm die Sclaverei dadurch in dieser Welt, dass von Natur Einige zum Herrschen, Andere zum Dienen und Gehorchen geboren und bestimmt sind.[1]) Und Herr von Haller beruft sich darauf natürlich mit grosser Emphase. Allein vor der Hand selbst davon abgesehn, dass auf dieses natürliche Herrschen Aristoteles nur privatrechtliche Sclaverei gründet, so ist ihm jener natürliche Unterschied zwischen überlegenen und schwachen Menschen nur das factische Moment, welches die Sclaverei zu Wege bringt, das rechtliche und insofern innere Erzeugungsmoment im concreten Falle ist ihm dennoch Unterwerfung, also Vertrag (φιλία).[2]) Allein die Hauptsache ist hier, dass er sich einen Staat nur als einen Verein von Freien und an und für sich Gleichen denken kann, von Solchen, deren Lage im Ganzen dieselbe ist, so dass durch die Staatsvereinigung ein gegenseitiger Schutz und gegenseitige gleiche Unterstützung wegen gleicher Hülfsbedürftigkeit Aller bewirkt wird, während das Verhältniss der Sclaverei auf radicale Ungleichheit gegründet ist.[3])

---

1) *Aristot.* Pol. I, 2 §. 13. 14. 15.

2) Eod. §. 21.

3) Φανερὸν, ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτικὴ· ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει, ἡ δὲ δούλων ἐστίν. Eod. §. 21. Niemand hat schlagender das s. g. Recht des Stärkern abgefertigt, als *Rousseau* in seinem contract so-

Wir stehen am Schlusse. Die unleugbaren Vortheile, die ungleich grössern Gefahren des Religionsstaats hervorzuheben, gehört schon nicht mehr hierher. *Eine* Bemerkung aber können wir auch hier nicht unterdrücken: dass, wo auch der Religionsstaat bisher begründet war, stets von diesen zwei entgegengesetzten Erscheinungen die eine oder andere sich zeigte. Entweder der Staatsherrscher ist dergestalt die Drathpuppe der Priester, dass er sich, wie z. B. in Meroe, ihrem beengenden Einflusse nur dadurch entziehen kann, dass er mehr oder weniger die bestehende Religion stürzt; oder die Religion steht im Dienste des Staats, wenn gleich diese letztere Erscheinung auch da vorkommt, wo, wie in Rom, die göttliche Institution der Herrschaft fehlt.[1]) Ein Drittes in unserm Falle, dass

---

cial I, 1, wenn er meint: recouvrant sa liberté par le meme droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'etait point à la lui ôter.

1) Diess war in neuerer Zeit auch die Politik Napoleons, der sich, wenigstens in einem eminenten Sinne des Wortes, nicht wohl auf göttliche Institution, sondern nur auf die Revolution und Constitution stützen konnte. *Thibaudeau* in seinen Memoiren (vgl. Hist. de la France par *Th.* Paris 1834. Consulat Tom. II. p. 182) erzählt, dass er kurz vor dem Abschlusse des Concordats vom 15. Juli 1801 zu ihm geäussert habe: „Sehn Sie, verflossenen Sonntag ging ich einsam in der Stille der Natur spatzieren; auf einmal schlug der Ton der Glocke von Ruel an mein Ohr. Ich war gerührt; so mächtig ist der Einfluss der ersten Gewohnheiten und der Erziehung! Was muss Diess, sagte ich jetzt zu mir, für einen Eindruck auf einfältige und leichtgläubige Leute machen! Was wollen eure Philosophen, eure Ideologen darauf antworten? Das Volk muss eine Religion

nämlich die geistliche Macht selbstständig und unabhängig neben der weltlichen, die weltliche neben der geistlichen stände, dieser Traum der Philosophen und doctrinären Politiker, scheint undenkbar. Wie die Weltordnung, so muss die irdische Ordnung der Dinge in eine Spitze verlaufen. Die höchste irdische Macht aber nennen wir Staat, auch wenn sie die Kirche in Händen haben sollte. So bietet denn auch in der That die Geschichte nur das Beispiel, dass die geistliche und weltliche Macht in derselben Hand vereinigt ist. Wo auch immer der Versuch gemacht wurde, beide Mächte nebeneinander zu stellen, entwickelte sich ein Kampf zwischen ihnen, der mit der Unterordnung der einen Macht unter die andere endigte.

Den grössten Sieg der geistlichen Macht über die weltliche offenbart uns Indien. Bei den Brahmanen der Inder durfte selbst die römische Curie in die Schule

---

haben; *diese Religion muss in der Hand der Regierung sein.* Man erklärt, dass, da die katholische Religion die der Mehrzahl der Franzosen sei, der Dienst derselben organisirt werden müsse. Der erste Consul ernennt 50 Bischöfe, und der Papst setzt sie ein. Die Priester, welche gegen die Regierung predigen, werden ihren Vorgesetzten zur Bestrafung angezeigt. Der Papst heiligt die Republik; dann werden wir singen hören: salvam fac rem Gallicam. Die Leute werden dann sagen, ich sei ein Papist, *und ich bin doch gar Nichts:* ich war Muhamedaner in Aegypten und werde Christ sein in Frankreich, zum Besten des Volks. Ich glaube nicht an Religionen ... Es gibt keine Aufrichtigkeit und keinen Glauben mehr ... Es ist Diess eine rein politische Sache, und ich halte die Partie, die ich jetzt ergriffen habe, für die sicherste".

gehen [1]). Den grössten Sieg der weltlichen über die geistliche Macht, d. h. die Vereinigung beider zeigt China. Denn hier steht nicht bloss der Klerus, es steht die Götterwelt, sogar formell, im Dienste des Staates.

1) *Bohlen* das alte Indien II. S. 3.

Anhang.

Einige Worte über *F. J. Stahl*, als Repräsentanten der modernen sogenannten *christlichen* Staatsidee.

Friedrich Julius Stahl — geboren 1802 zu München, jüdischer Religion, seit 1819 Convertit der evangelischen Kirche, Privatdocent der Rechte zu München, dann Professor zu Würzburg und Erlangen, dermalen Professor u. s. w. in Berlin und zur Zeit Chef der äussersten Rechten in dem Erfurter s. g. Parlamente sowie der Berliner ersten Kammer, ein Schüler Schellings — zählt in solchem Maasse zu den bedeutendsten Vertheidigern jenes philosophischen Gebildes, welchem man den Namen „*christlicher* Staat" beigelegt hat, dass wir ihn derzeit mit Recht als Repräsentanten der ganzen Richtung betrachten dürfen. Ja, er ist der Einzige, welcher diese Doctrinen in einem umfassenden Systeme wissenschaftlich verarbeitet hat, nicht etwa seit heute oder gestern, vielmehr seit einer Zeit, wo mehr oder weniger Niemand auf ihn hörte, wo man höchstens die Schärfe seiner destruirenden Kritik bewunderte, welche er einestheils gegen den rechtsphilosophischen Rationalismus,

anderntheils gegen die „Schriftsteller der Contrerevolution“ und des damals florirenden Berliner politischen Wochenblatts (v. Haller, Adam Müller, Jarke u. s. w.) richtete. Denn sein Hauptwerk, seine „Philosophie des Rechts“ erschien in der allerungünstigsten Zeit: während und unmittelbar nach der Julirevolution, in den Jahren 1830 bis 1837.

Der Verfasser, wie er uns selbst (Rechtsphilos. Vorr. z. 1. Bde. d. 1. Aufl.) berichtet, „mit einem völligen Ueberdruss an aller philosophischen Forschung erfüllt“, wurde plötzlich durch Schelling's bestimmenden Einfluss erfasst, zur Philosophie zurückgeführt. Schelling offenbarte ihm „Ueberzeugungen, die man sonst als in ein eigenes Gebiet gehörig, im Innersten zu verschliessen und nur gegen feindliche Angriffe zu schützen pflegt“; durch ihn und „seine, das Innerste durchdringende Klarheit und Gewalt“ ward die weggeworfene Hoffnung in Stahl wiedererweckt, „durch Philosophie einen Gewinn und ein festes Resultat zu erhalten“. — Und welches ist nun dieser letzte Hoffnungsanker, an welchen sich Stahl in Verzweiflung über die „Nichtigkeit der Forschungen der gefeiertsten Denker auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre“ schliesslich festklammert? Es ist das Christenthum. Zwar anfangs wagte er diese Ansicht nur schüchtern oder wenigstens nicht unumwunden auszusprechen. Unfertig und noch nicht im Reinen mit sich selbst, ist ihm das Christenthum nur Ein, wenn auch ein gewichtiges Moment in der Weltgeschichte; das Wort Gottes Ein, wenn auch das tief eingreifendste der Organe seiner Offenbarung, aus welchem wir Verständniss und Erkenntniss des Gerechten zu entnehmen haben. Daher eröffnet er uns seine Philosophie anfangs nicht lediglich „auf der Grundlage christlicher

Weltanschauung", sondern auf der breiteren Basis der gesammten Geschichte. Denn „die Wissenschaft soll Wissenschaft sein und nicht Glaube; soll nie den unabhängigen Weg aufgeben, durch den allein ihre Resultate die Sicherheit der Ueberzeugung erhalten, durch den sie eine Stütze des Glaubens werden sollen. Ueberdiess spricht das Euangelium nicht über alle Dinge, und über die es spricht, da gibt es nicht fertige Lehren, die man nur anzuwenden hätte". Insofern erscheint diese „Philosophie des Rechts nach *geschichtlicher* Ansicht" als ein Ausläufer *Savigny*scher Ansichten über die Entstehung des Rechts, und kündigt sich in der That auch als solchen an. Das aber wird allerdings schon von vorn herein in Anspruch genommen, dass „die Philosophie ohne Hülfe der christlichen Lehre nicht im Stande sei, ihre *höchsten* Probleme zu lösen". [1]) Stahl indessen ist ein in steter Ausbildung begriffener unruhiger Geist. Schon im zweiten Bande der ersten Auflage seiner Rechtsphilosophie ist ihm die christliche Offenbarung zum „Mittelpunkte" geworden für Enthüllung wie des wahren Zusammenhangs der Dinge überhaupt, so der einzig wahren Rechts- und Staatslehre, die er nun nicht mehr als Rechtsphilosophie nach geschichtlicher Ansicht, sondern als „*christliche*" hinstellt, d. h. als „eine solche, welche eine höchste Probe und Autorität über sich anerkennt an dem christlichen Glauben". Was ich ahnete, sagt er, ist mir nun für das Gebiet des Rechts zur deutlichen Erkenntniss geworden: nur eine christliche Rechts- und

1) Vgl. das letzte Kapitel des ersten Bandes in der ersten Aufl. der Rechtsphilos.

Staatslehre vermag den Anforderungen *der Wissenschaft* zu genügen. Denn, setzt er mit bekannter Verdächtigung und Aufgebot der Polizei hinzu, „verwirft man das Christenthum auf diesem Gebiete, dann muss man auch, wie die liberalen Journale Frankreichs, die *Revolution* wollen, und wenn man consequent ist, sie im Sinne der äussersten Linken wollen, und muss die völlige Zügellosigkeit der Sitten wollen, wie die St. Simonisten im echten Geiste der Revolution sie lehren". [1]) Noch entschiedener spricht sich der Verfasser in der zweiten Auflage seiner Rechtsphilosophie aus, welche in der Zeit vom Januar 1845 bis 27. April 1847 erschien. Während noch in der ersten Auflage Gott den Menschen nur *in das Herz* legt, welche Ordnung sie herstellen, welche Ziele sie anstreben sollen, nicht aber im Ganzen mittels der christlichen Offenbarung direct und unmittelbar sich über Recht und Staat ausgesprochen hat; während wir nach dieser Auflage des Stahlschen Werkes die Anforderungen an die Staatsinstitutionen vermöge einer subtilen Unterscheidung „nicht aus christlicher *Offenbarung*, sondern nur aus der christlichen *Erkenntniss*, also menschlicher Einsicht" schöpfen sollen [2]): erscheint nun der Stahlsche Staat als specifisch christlicher, d. h. als ein solcher, welcher die christliche Offenbarung zum Maassstabe des Urtheils hat, nach welchem er seine Ziele anstrebt, seine Lebensverhältnisse ordnet [3]). Denn wie jede Religion eine Weltanschauung, d. i. eine Auf-

1) Vorrede S. IX fg.
2) Bd. II. Abth. 2. S. 3 ff.
3) Bd. II. Abth. 2. S. 154.

fassung aller Dinge in ihrem grossen totalen Zusammenhange nach ihrer obersten Ursache und ihrem letztem Ziele, enthält, so vor Allem die christliche Religion. Wer sich also zu derselben bekennt, kann Recht und Staat nur „auf der Grundlage christlicher Weltanschauung“ wollen. Ueberdiess ruhen in der That fast alle Staaten Europas auf ihr [1]). — Im Jahre 1847 liess Stahl ein Schriftchen unter dem Titel: „Der christliche Staat und sein Verhältniss zu Deismus und Judenthum (Berlin bei Oehmigke)“ erscheinen, um den Eindruck möglichst wieder auszuwischen, welchen die nicht unbedeutende Niederlage machen musste, die das von dem Preussischen Ministerium Eichhorn proponirte Judengesetz auf dem ersten (und genau genommen einzigen) vereinigtem Landtage erlitt. In dieser Schrift endlich versichert uns Stahl, dass er nunmehr zu „einer *völlig entschiedenen* Ueberzeugung in Princip und Resultaten“ durchgedrungen sei (S. III). Dennoch gesteht er, dass es gar nicht etwas so Leichtes und Einfaches sei, als man voraussetze, den Begriff des christlichen Staats zu bestimmen (S. 8). Da man indessen diesen Begriff für nebelhaft, verschwindend und mysteriös ausgegeben habe, so schickt er sich von neuem an, zu zeigen, um was es sich denn eigentlich handle, und zu welchem Werke Preussens Stände mithelfend die Hand anlegen sollten.

Man wird sich erinnern, dass von verschiedenen Seiten her gegen den „christlichen Staat“ geltend gemacht worden ist, dass der Staat als moralische Persönlichkeit oder mit Stahl zu sprechen, als „*Anstalt*, welche über die Menschen zu ihrer Lenkung und Beherrschung gesetzt ist“, so wenig

1) Bd. II. Abth. 1. S. 4

wie eine Commune oder eine Actiengesellschaft eine Religion, einen Glauben haben könne; denn nur ein denkendes und fühlendes Wesen, wie der einzelne Mensch, nicht ein Abstractum vermöge sein Gemüth zu Gott zu erheben [1]). Das scheint Eindruck auf Stahl gemacht zu haben; denn augenscheinlich sucht er durch eine geschickte strategische Diversion sein Schifflein bei dieser gefährlich scheinenden Klippe vorbeizulenken. Das Wort Staat mit Staatsherrscher (Monarch) zu vertauschen, den Weg hat er sich verbaut, theils weil er das patrimoniale l'état c'est moi verwirft, d. h. den Staat nicht mit *Haller* in dem Herrscher aufgehen lässt, theils weil er, wenn gleich weniger, auch für die republicanischen Staaten christlichen Charakter in Anspruch nimmt. Daher lautet nun seine sogenannte Definition des christlichen Staats wörtlich [2]) so: „Wollte man dem Begriffe des christlichen Staats, als mysteriös, die Realität absprechen, so wird man sie doch dem Begriffe des christlichen *Volkes* zugestehen müssen. Ein christliches Volk, Das müsste doch einleuchten, *wird* nach der Lebenswürdigung, die es vermöge seines — soll heissen: seiner Glieder — christlichen Glaubens hat, nothwendig auch seinen ganzen politischen Zustand einrichten *müssen*. *Dies aber eben und nichts Anderes ist der christliche Staat*" Ich nenne diese Vertauschung oder Identificirung des Wortes Staat mit dem Worte Volk eine geschickte Wendung; denn sie nähert Stahl wieder Savigny, der (s. oben S. 130 fg.) das Recht für ein Erzeugniss des in jedem Augenblicke

1) Vgl. v. *Savigny* Röm. Recht Bd. II. S. 312. *Wilda* Ztschr. für deutsch. Recht Bd. XI. S. 192.

2) Der christl. Staat S. 8. Vgl. S. 27.

in dem betreffendem Volke lebenden und wirkenden Geistes ansieht, den Staat aber für das rechterzeugende Volk selbst in seiner leiblichen sichtbaren Gestalt ausgiebt. Desshalb parallelisirt Stahl auch seinen christlichen Staat der „eigenthümlich Hellenischen, Römischen u. s. w. Volksthümlichkeit, welche ja, wie die historische Schule gezeigt, keineswegs „mysteriös“ zu nennen sei“.[1]) Wie freilich dessenungeachtet Stahl noch immer so weit von Savigny entfernt bleibt, dass man bequem zwischen diesen beiden Heerführern hindurchgehen kann: Das zu zeigen, würde hierorts zu weit führen. Dahingegen ist ersichtlich, wie die Stahlsche Ansicht nunmehr auch *den* Vortheil mit Savigny gemein hat, dass sie den äussern Anschein der Popularität, der Volksfreundlichkeit gewonnen hat, worauf sie denn auch nicht wenig pocht. Wer nur Das will, was das Volk „wird wollen müssen“; wer „den heiligsten sittlichen Besitz der durch Unverständige bedrohten Nation vertritt“: Der handelt doch gewiss nicht „aus Eifer“, sei es in dem eigenen, sei es im Interesse des waltenden Regimes?![2]) Wenn gleich wir hiernach Stahl unlautere Absichten nicht unterschieben wollen oder dürfen: so musste es doch Wunder nehmen, dass er den Muth hatte, in demselben Augenblicke mit Vertretung des Volks, ja speziell des preussischen Volks zu prunken, wo dieses Volk, das er doch gewiss nach seinen Ansichten für ein „christliches Volk“ hält, durch seine *legitimen gewählten* Vertreter den Stab über den „christlichen Staat“ brach. Zu sagen, diese

1) Der christl. Staat S. 9.
2) Daselbst S. 6.

legitimen Vertreter hätten nicht eine wahre, echte, natürliche Standschaft des Landes gebildet, Das wird ihm nicht beifallen; denn in dieser Hinsicht ist er im Ganzen durchaus nicht „königlicher gesinnt als sein König“. Aber die Stände können sich geirrt haben; sie können eine bessere Einsicht gewinnen über ihre und des Landes wahre Interessen; auch bleibt ja die Appellation an das Volk selbst: andere Wahlen konnten andere Personalitäten in die Curien bringen. Ans dem Gesichtspunkt einer solchen Appellation oder vielmehr Belehrung der Einsichtigen im Volke war Stahls Monographie über den „christlichen Staat“ zu betrachten. Denn auch er weiss es, dass auf die Länge der Zeit nicht gegen den Volkswillen, selbst wenn er auf Verwerfliches gerichtet ist, zu regieren steht, dass „der die Gewalt hat, nicht das Aeusserste wagen darf, dass, wenn er es wagt, er nimmer gegen den Widerstand der öffentlichen Gesinnung durchdringen wird“. [1])

Sehen wir uns somit Stahl's Begriffsbestimmung des christlichen Staats, wie sie oben mitgetheilt ist, näher an, so müssen wir gestehen, dass dieselbe doch immer noch etwas „mysteriös“ erscheint, ja mysteriöser, als frühere Darstellungen desselben Verfassers. Schlagen wir desshalb ergänzend seine Philosophie des Rechts auf, um uns besser zurecht zu finden. Hier wird in der 2. Abtheilung des 2. Bandes der 2. Auflage Seite 154. der christliche Charakter des Staats in zwei Momenten gesucht: nämlich erstlich darin, dass er vermöge göttlicher Anordnung bestehe, und sodann darin, dass er vermöge göttlichen Gebots regiert

1) Rechtsph. Aufl. 2. Bd. II. Abth. 2. S. 224.

werde, beziehungsweise zu regieren sei [1]). Denn das Dritte, was Stahl noch anführt: dass der christliche Staat Religion und Kirche zu seiner Angelegenheit zu machen habe in Schutz und Förderung, erscheint, näher betrachtet, nur als eine Folgerung aus Prämissen, und ist überdiess nichts *Spezifisches* des Stahlschen Staats; denn solchen Schutz und solche Förderung nehmen im Allgemeinen auch die Gegner des „christlichen" Staats, nehmen sogar die Anhänger des blossen „Polizeystaats" an. Somit stimmt der Stahlsche Staat vollständig zu den Grundprincipien, auf welchen (siehe Seite 1 der Einleitung) jeder Religionsstaat basirt, und es ist daher Stahl mit vollem Rechte ungehalten darüber, dass man den Gedanken des „christlichen" Staats für eine „Erfindung der *neuesten* Staatsweisheit" ausgegeben [2]).

Freilich glaubt Stahl dennoch einen nicht unwesentlichen, beziehungsweise specifischen Unterschied zwischen dem modern-christlichen und allem übrigen Religions-Staatswesen entdeckt zu haben. Die der letztern Kategorie angehörigen Herrschaften, von denen er indessen nur die jüdische und die abendländisch-mittelalterliche Theokratie zu kennen scheint, sollen nämlich, sei es nun nach richtiger (wie bei Israel), sei es nach irriger Auffassung (wie beim heiligen Römischen Reiche), *unmittelbar* von Gott

1) Die s. g. Kreuzzeitung drückte das letztere Moment jüngst so aus: „das Wiederdenken der Gedanken Gottes und ihr Offenbaren, verbunden mit dem lebendigen Gefühle der eigenen Schwäche und Leere, ist die erste und nothwendigste Vorbedingung für den wahren Staatsherrscher".

2) Der christliche Staat S. 5.

eingesetzt sein, während der „christliche“ Staat und Herrscher, zwar auch durch Gottes Fügung, aber nicht durch unmittelbare, die Natur durchbrechende göttliche That gegründet sei. Allein entweder liegt hier bloss ein Unterschied der Ausdrucksweise vor, oder es zerspringt die ganze Ansicht wie eine Seifenblase. Denn Das wissen wir ja längst, dass Alles in der Welt, also auch „die Obrigkeit, die Gewalt über uns hat, durch göttliche Zulassung exsistirt“.[1]) Darauf aber eine Rechtsansicht bauen wollen, das ist, wie wir gesehen haben, nicht bloss falsch, es zeugt auch von einem Mangel an praktischer Einsicht[2]). Wir hätten namentlich gewünscht, der auf theologische Bildung Anspruch machende Stahl hätte die Lehre von der unmittelbaren und mittelbaren Offenbarung studiren wollen; er hätte sich daraus überzeugen können, dass die, freilich alte Rede von mittelbarer Einsetzung der Obrigkeit durch Gott denselben innern Widerspruch in sich trägt, wie die Annahme einer mittelbaren Offenbarung; denn in beiden Fällen „hebt das Adjectiv Dasjenige wieder auf, was im Substantiv gesetzt war“, so dass solch täuschender Begriff, so lange die Sache festgehalten wird, nothwendig zur Annahme der Unmittelbarkeit zurückführen muss. Wir hoffen daher, dass der in einer steten Ausbildung begriffene Schriftsteller in der *dritten* Auflage seiner „Philosophie des Rechts auf der Grundlage christlicher Weltanschauung“ irgend ein Wunder erdenken wird, wodurch der oder die christlichen Staaten gegründet sind. Es kann ja Das nicht

1) Siehe oben Seite 95.

2) Siehe auch *meine* Schrift über die Natur des Staats S. 154 ff.

schwerer halten, als wenn noch jüngst die Luzerner Regierung während des Schweizer Sonderbundkrieges verkündete, es folge eine Schaar von 200 Engeln unsichtbar dem sonderbündischen Heere. Für alle unsere Staaten solche Wunder zu erdenken, ist überdiess nicht einmal nöthig; im Gegentheil gewinnt man, wenn man sich auf die *besseren* beschränkt, den sehr erheblichen Vortheil, die aus Revolutionen hervorgegangenen oder sonst missliebigen Regierungen als Menschen- beziehungsweise Teufelswerk hinstellen, beziehungsweise verdammen zu können, auf dass durch solchen Gegensatz der legitimirte Staat in um so höherem Lichte erscheint.

Die Stahlschen Ansichten formell und materiell zu prüfen: zu zeigen, dass göttlicher Wille und göttliche Anordnung so wenig eine rechtliche Verpflichtung erzeugen, wie das Unterworfensein unter die Natur und ihre Gesetze; zu zeigen, dass zwischen Gott und den Menschen nur ein ethisches und physisches Band, nicht aber ein juristisches Verhältniss exsistirt; zu zeigen, wie wenig Stahl „ratiocinationis filo“ aus der Bibel seine Sätze deducirt, vielmehr willkührlich subjective Ideen einträgt; zu zeigen, dass der „christliche Staat“ auch über Ungläubige herrschen muss, sowie die innern, tiefern Beweggründe der ganzen Auffassung aufzudecken, — Das und Anderes liegt um so mehr ausserhalb des Planes dieser Schrift, als ich mich anderwärts bereits darüber ausgesprochen habe [1]). Nur auf einen Punkt soll hier schliesslich noch aufmerksam

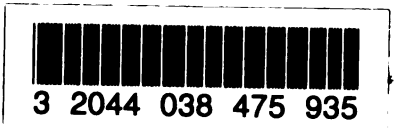
1) Siehe *meine* Schrift über die Natur des Staats §. 12 und *meine* Motive zu dem Entwurfe eines Deutschen Reichsgrundgesetzes Abschn. 6.

gemacht werden. Es ist wahr: wie es sich leichter und bequemer mit der Monarchie als mit der Republik, und leichter mit einer absoluten als s. g. constitutionellen Verfassung regiert, so regiert es sich — abgesehen von allen andern Vortheilen — am leichtesten im Religionsstaate. [1]) Allein wie überhaupt unter Umständen die schwierigere Regierungsform absolut nothwendig für die gegebenen Verhältnisse sein kann, so ist auch der Religionsstaat unter Umständen, weil er keinen Boden im Volke findet, absolut unmöglich. Namentlich aber hat er nach Karl Salomo *Zachariä's* [2]) richtiger Bemerkung, weil auf Glauben basirend, keinen gewaltigern Feind zu fürchten, als den — *Unglauben im Volke und der Wissenschaft*, und ihn um so mehr, je „geistiger und kosmopolitischer" der Glaube ist, der dem Rechte zu Grunde gelegt ist oder wird!

---

1) Die schlimmste Situation ist, wenn der Staat zur Handhabe der Parteien und Individuen für ihre Sonderinteressen geworden ist. Doch kann daraus alsdann in der Zukunft für das Gemeinwohl Erspriessliches hervorgehen, wenn die Parteien oder Individuen in ungeschminkter Nacktheit erscheinen.

2) Vierzig Bücher vom Staate Th. I. S. 102 der 2. Aufl.


3 2044 038 475 935